معانی الآثار ومشکل الآثار للامام الطحاوی

①

امام طحاوی پر برہان کی گزشتہ اشاعتوں میں جو مسلسل ایک مقالہ شائع ہوتا رہا ہے۔ بحمد اللہ ارباب علم وذوق نے اس کو پسند فرمایا اور تحسین کی، لیکن یہ مقالہ صرف امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے حالات وسوانح اوران کے عصری واقعات وفقہی ماحول کے تذکرہ پر مشتمل تھا۔ ضرورت تھی کہ امام عالی مقام کی کتابوں پر بھی تبصرہ کیا جاتا تا کہ ان کی علمی خصوصیات نمایاں ہوتیں اور یہ معلوم ہوسکتا کہ فنِ حدیث ورجال میں آپ کا پایہ کتنا اونچا ہے۔ مقامِ مسرت ہے کہ امام طحاوی کی زندگی کے اس رخ پر بھی جامعہ عثمانیہ حیدآباد کے عالم گریجویٹ نے قلم اٹھایا، اوراپنے پیشرو کی طرح اپنے استاد فیض بنیاد جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبہ دینیات جامعہ عثمانیہ کی غیر معمولی نگرانی اور رہنمائی میں ایک علمی تحقیقی اور مفید مقالہ مرتب کیا۔ یہ مقالہ بھی چونکہ مولانا گیلانی ایسے وسیع النظر عالم اور محقق فاضل کی رہنمائی میں مرتب ہوا ہے، اس بنا پر امید ہے کہ علماء اور طلبا دونوں اس کو بہت مفید اور لائق پائیں گے۔

الحمد للّٰہ و کفی و الصلوۃ والسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

الطحاوی لیست عادتہ نقد الحدیث کنقد اهل العلم، ولهذا روی فی "شرح معانی الاثار" الاحادیث المختلفه، وإنما رجح مایرجحه منها فی الغالب من جهته القیاس الذی راه حجة ویکون اکثره مجروحًا من جهة الإسناد ولا یثبت، فإنه لم یکن له معرفة بالإسناد کمعرفة اهل العلم۔

طحاوی کی عادت یہ نہیں ہے کہ وہ اہل علم کی طرح احادیث کی تنقید کریں۔ اسی وجہ سے انھوں نے ''معانی الاثار'' میں احادیث مختلفہ درج کی ہیں اور جن حدیثوں کو انھوں نے ترجیح دی ہے زیادہ تر محض قیاس کی بناء پر ترجیح دی ہے، جس کو وہ حجت مانتے ہیں۔ ان حدیثوں میں سے اکثر حدیثیں اسناد کے لحاظ سے مجروح ہوتی ہیں، اور

اور ثابت نہیں ہوتیں کیونکہ امام طحاوی کو اسناد کی
ایسی پہچان نہیں تھی جیسی کہ اس علم کو ہوتی ہے۔①

غیر حنفی طبقہ کے ایک مشہور عالم بلکہ امام یعنی حافظ ابن تیمیہ الحرانی الدمشقی کے یہ وہ الفاظ ہیں جو ان کی کتاب ''منہاج السنۃ'' سے نقل کئے گئے ہیں۔ مذکورہ بالا عبارت کی اگر تحلیل کی جائے تو حسب ذیل اجزا نکل سکتے ہیں۔

①: امام طحاوی حدیثوں کی تنقید اس طرح سے نہیں کرتے جو علمِ حدیث کے علماء کا دستور ہے۔

②: اس لئے ان کی کتاب ''شرح معانی الاثار'' میں ایسی مختلف حدیثیں مروی ہیں، جو اسناد کے لحاظ سے مجروح اور غیر ثابت ہیں۔

③: اپنی تنقید میں طحاوی نے ترجیح کا ایک نیا طریقہ نکالا ہے یعنی قیاس کے ذریعہ سے وہ ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

④: اپنے اس طریقہ (ترجیح بالقیاس) کو وہ حجت اور دلیل سمجھتے ہیں جس کا یہی مطلب ہوسکتا ہے کہ واقعۃً حجت ہونے کی اس میں صلاحیت نہیں ہے۔

⑤: آخر میں تو صرف ''شرح معانی الآ ثار'' ہی تک بات محدود نہیں رکھی گئی ہے، بلکہ عام فیصلہ ان کے متعلق شیخ الاسلام نے ہی کر دیا ہے کہ علم حدیث کے خذاق و ماہرین کو فنِ اسناد میں جو کیفیت اور رسوخ حاصل ہوتا ہے طحاوی اس کیفیت اور علمی رسوخ سے محروم تھے۔

میں اپنے اس مقالہ میں دراصل ان ہی بلند بانگ دعووں کی تنقیح کرنا چاہتا ہوں اور بتانا چاہتا ہوں کہ حقیقت سے ان کا کہاں تک تعلق ہے۔

اگرچہ واقعہ یہی ہے کہ امام طحاوی کے متعلق یہ بحث کوئی نئی بحث نہیں ہے، ہم سے پیشتر ہمارے

---

① منہاج السنۃ النبویۃ لابن تیمیہ، فصل: قال الرافضی التاسع رجوع الشمس لہ مرتین، ج:۴، ص:۳۰۱۔

پیشترو طیلسانی نے گزشتہ سال ''الطحاوی'' پر جو مقالہ تیار کیا ہے اس میں چھ سو سال کی تاریخ کا خلاصہ درج کر دیا گیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کے مضمون کا بڑا حصہ امام طحاوی کے ذاتی حالات کے ذکر پر مشتمل ہے، ان علمی نظریات اور فنِ حدیث میں جو ان کے علمی کارنامے ہیں اس باب میں ان کا مقالہ صرف تشنہ ہی نہیں بلکہ قصداً بخوفِ طوالت ان کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، اس لحاظ سے میرے اس مقالہ کی نوعیت ان کے مقالہ کے تکملہ کی ہو گی۔ وباللہ التوفیق۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا امام طحاوی کا فنِ حدیث میں کیا پایہ ہے، اپنی کتابوں میں خود اپنی سند سے جو حدیثیں انھوں نے روایت کی ہیں اسناداً ان کی نوعیت ہے، یہ بڑی قدیم پرانی بحث ہے۔ البیہقی نے (طحاوی کے ساتھ جن کے تعلقات پر ہمارے پیشرو نے کافی بحث کی ہے) اپنی کتاب ''معرفۃ السنن والاثار'' میں جس کا دوسرا نام ''سنن اوسط'' بھی ہے، امام طحاوی کی کتاب ''شرح معانی الاثار'' کی حدیثوں کے متعلق اپنی یہ رائے جو ظاہر کی ہے کہ:

فكم من حديث ضعيف فيه صَحّحه، و كم من حديث فيه صحيح ضعفه لاجل رايه۔	اس کتاب میں کتنی ضعیف حدیثیں ہیں جن کی امام طحاوی نے تصحیح کر دی ہے، اور کتنی صحیح حدیثیں ہیں جن کی امام موصوف نے اپنی رائے سے تضعیف کر دی ہے۔

اور دراصل ان ہی الفاظ کی وہ آواز گشت ہے جو ابن تیمیہ کی کتاب سے میں نے ناصیہ مضمون میں نقل کیا ہے۔ ''صاحب طبقات حنفیہ'' علامہ عبدالقادر القرشی نے اپنی کتاب میں بیہقی کے ان الفاظ کو نقل کر کے لکھا ہے کہ:

حاشا لله ان الطحاوی رحمة الله يقع فی هذا۔①	پناہ بخدا! جو امام طحاوی سے یہ فعل سرزد ہوا ہو۔

① الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، ج:۲، ص:۴۳۱۔

صرف انہوں نے زبانی تبری نہیں فرمائی ہے بلکہ آگے لکھتے ہیں:

فهذا الكتاب الذى اشار اليه هو الكتاب المعروف بمعانى الاثار وقد تكلمت على اسانيده۔	بیہقی نے جس کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہی کتاب ہے جو معانی الاثار کے نام سے معروف ہے، اور میں نے اس کی اسانید پر کلام کیا ہے۔

القرشی نے اس کے بعد اپنے طریقہ کلام کی تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ منجملہ اور باتوں کے ایک طریقہ میں نے ان کی کتاب کی حدیثوں کے جانچنے کا یہ بھی اختیار کیا کہ:

عزوت احاديثه واسناده إلى الكتب الستة والمصنف ابن ابى شيبه وكتب الحفاظ①	میں نے ان کی احادیث اوران کی اسناد کو کتب ستہ اور مصنف ابن ابی شیبہ اور دوسرے حفاظ حدیث کی طرف منسوب کیا ہے۔

جس کا مطلب یہی ہو کہ بیہقی اور ابنِ تیمیہ طحاوی کی جن حدیثوں کو ضعیف اور غیر ثابت قرار دیتے ہیں القرشی کے تتبع وتلاش نے یہ ثابت کر دیا کہ عموماً ان کی کتاب میں وہی حدیثیں ہیں جو صحاح ستہ اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کی معتبر اور معتمد علیہا کتابوں میں پائی جاتی ہیں۔ گویا طحاوی کی حدیثوں پر جرح ان کتابوں کی حدیثوں پر جرح ہے جن پر عام مسلمانوں کے ہی دین وایمان کا نہیں بلکہ بیہقی اور ابن تیمیہ کے دین وایمان کا بھی دارومدار ہے۔ ان بزرگوں کا سارا سرمایہ صحاح کی یہی حدیثیں ہیں۔ اگر ان میں ضعیف اور کمزور پیدا ہو جائے اور وہ قابل اعتبار قرار دی جائیں تو پھر ان کے پاس اپنے دین کی تعمیر کے لئے مواد کہاں سے فراہم ہو سکتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ القرشی نے طحاوی کی حدیثوں کو صحاح وغیرہ سے نکال کر دکھا دیا ہے، بلکہ اس باب میں ان کی جو

---

① الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، ج:۲،ص:۴۳۱۔

کتاب ''الطحاوی فی بیان آثار الطحاوی'' کے نام سے موسوم ہے اور جس کے لکھنے کی تاریخی وجہ ا پاس طحاوی کی کتاب تھی۔ایک دن ان کے استاد قاضی القضاۃ علاء الدین المار دینی یعنی صاحب ''الجوہر النقی'' کی خدمت میں وہی امیر آیا اور شکایت کی کہ:

عندنا کتاب الطحاوی فاذا ذکرنا لخصمنا الحدیث منه یقولون لنا ما نسمع الا من البخاری و المسلم۔

ہمارے پاس امام طحاوی کی کتاب ہے جب ہم اپنے حریف کے سامنے اس کتاب کی کسی حدیث کا ذکر کرتے ہیں تو یہ حریف کہتے ہیں''ہم بخاری اور مسلم کے سوا اور کسی کی حدیث نہیں سنیں گے۔

اس پر علامہ ماردینی نے امیر کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا۔

الاحادیث التی فی الطحاوی اکثرها فی البخاری و المسلم والسنن وغیر ذلك من کتب الحفاظ۔①

کتاب الطحاوی میں جو احادیث ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر حدیثیں وہی ہیں جو بخاری اور مسلم اور سنن اور دوسرے حفاظ کی کتابوں میں بھی موجود ہیں۔

اس حقیقت پر مطلع ہونے کے ساتھ ہی امیر نے علامہ ماردینی پر اصرار شروع کیا کہ وہ ان احادیث کی تخریج کر کر کے ان کو ان کتب حدیث کی طرف منسوب کر دیں۔مگر ماردینی نے جن پر مصر کے عہدہ قاضی القضاۃ کی ذمہ داریوں کا بوجھ تھا،عدم فرصت کا عذر کر کے اپنے شاگرد عبدالقادر القرشی صاحب طبقات حنفیہ کو امیر کے سامنے پیش کیا کہ ان سے یہ کام لے سکتے ہو۔ القرشی لکھتے ہیں:

فحملنی الی الامیر واحسن الی وامدنی الامیر بکتب کثیرة کالاطراف للمذی و

مجھ کو امیر کے پاس بھیج دیا اور میرے ساتھ بڑا اچھا سلوک کیا۔امیر نے بہت سی کتابوں سے

① الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ،ج:۲،ص:۴۳۱۔

تهذيب الكمال له وغيرها۔

میری مدد کی ،مثلا اطراف للمزی اور تہذیب الکمال وغیرہ۔

اس سے اسلام کے عہد حیات کے امیروں کے مذاق کا پتہ چلتا ہے۔وہ کیا تھےاوراب ان کا حال کیاہوگیا۔﴿وتلك الايام نداولها بين الناس﴾۔

بہرحال الامیر کی کتابی امداد سے علامہ القرشی نے اپنی کتاب ''الحاوی'' کی تالیف اسی غرض سے شروع کی، میری غرض اس واقعہ کے ذکر سے یہ ہے کہ پھران کواسی میں کامیابی نہیں ہوئی کہ جو حدیثیں طحاوی کی کتابوں میں پائی جاتی تھیں ان کوصحاح اور حفاظ کی معتبر کتابوں سے نکال کر دکھا دیا بلکہ وہ خود لکھتے ہیں کہ طحاوی کی حدیثوں کی سندیں بھی جن کے متعلق ابن تیمیہ جیسے بزرگ کا دعویٰ ہے کہ " اكثره مجروحًا من جهة الاسناد ولايثبت" ان ہی حدیثوں کےاسناد کے متعلق ان کو یہ تماشا نظر آیا کہ:

ووجدت الطحاوی قدشارك مسلما فی بعض شيوخه كيونس بن عبدالاعلى فوقع لی فی كثير من الاحاديث ان الطحاوی يروی الحديث عن يونس بن عبدالاعلى ويسوقه ومسلم يرويه بعينه عن يونس بن عبدالاعلى بسند الطحاوی۔①

میں نے امام طحاوی کو امام مسلم کے ساتھ بعض شیوخ میں بھی شریک پایا۔ مثلاً یونس بن عبدالاعلی، بہتیری احادیث میں مجھ کو ایسا واقعہ پیش آیاہے کہ امام طحاوی یونس بن عبدالاعلی سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں اوراس کو چلاتے ہیں،اور مسلم اسی حدیث کوطحاوی کی سند سے یونس بن عبدالاعلی سے روایت کرتے ہیں۔

جن لوگوں نے شرح معانی الآ ثار کا مطالعہ کیا ہے،وہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس کتاب کی حدیثوں کا ایک بڑا مجموعہ یونس بن عبدالاعلی مصری ہی کی سند سے مروی ہے، جیسا کہ ابھی القرشی کے

① الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، ج:۲،ص:۴۳۲۔

بیان سے معلوم ہوا کہ یہ سندیں عموماً وہی ہیں جو صحیح مسلم میں موجود ہیں جس کا مطلب یہی ہوا کہ طحاوی کی کتاب میں حدیثوں کا ایک بڑا ذخیرہ اپنی وثاقت واسناد کی رفعت و بلندی میں وہی درجہ رکھتا ہے جو دنیا کی اس کتاب کا درجہ ہے جسے مغرب کے علماء حدیث قرآن کے بعد دوسری کتاب قرار دیتے ہیں، اور ایک یونس بن عبدالاعلی کی روایتوں ہی کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ علامہ القرشی الحنفی نے تجربہ اور تتبع کے بعد اپنی یہ منصفانہ رائے قائم کی ہے کہ:

لم ار فی ھذا الکتاب شیئا مما ذکرہ البیھقی عن الطحاوی	بیہقی نے امام طحاوی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے میں نے اس کتاب میں اس قسم کی کوئی بات نہیں پائی۔

لیکن مذہبی تعصب کا کیا علاج؟ امام بیہقی حدیث ورجال میں جن کا تبحر مسلم ہے صرف الطحاوی کے ساتھ انھوں نے ظلم نہیں کیا، بلکہ القرشی کا بیان اگر صحیح ہے تو امام بیہقی اپنی سنن کبری میں یہاں تک کر گزرتے ہیں کہ ایک حدیث اپنے مذہب (شافعیت) کی تائید میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ اس کی سند کمزور ہوتی ہے لیکن اس کی توثیق کرتے ہیں، اور جب ہمارے حنفیت کے متعلق کسی حدیث کا ذکر آتا ہے، اور اس حدیث میں بجنسہ وہی آدمی ہوتا ہے، جس کی بیہقی ابھی توثیق کر چکے تھے تو محض اس بناء پر کہ اس کی توثیق سے حنفیوں کو مدد ملتی ہے اس کو ضعیف ٹھہراتے ہیں، اور یہ کہیں کہیں ایک دو جگہ ہی نہیں بلکہ وہ اکثر ایسا ہی کرتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

بین ھذین العملین مقدار ورقتین او ثلاثۃ	بیہقی کا یہ علمی تضاد دو یا تین ورقوں میں نظر آجاتا ہے۔

اور پھر یہ القرشی کا محض زبانی دعوی نہیں بلکہ ان کے استاد علامہ الترکمانی الماردینی کی تنقید ''الجوہر النقی'' کا جن لوگوں نے مطالعہ میں اسی تنقید کا حوالہ ان الفاظ میں دیا ہے۔

فمن شك فيه فلينظر فيه①	جس کو اس میں شک ہو وہ اس میں غور کرے

① الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، ج:۲، ص:۴۳۲۔

اوراب تو حکومت آصفیہ حرسہا اللہ وحماہا کے مطبع ''دائرۃ المعارف'' نے ''سنن کبریٰ'' کو اس تنقید کے ساتھ شائع کر دیا ہے بآسانی مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔اس لحاظ سے حیرت ہوتی ہے کہ جس طحاوی کی روایتوں کا ایک بڑا مجموعہ صحیح مسلم کے ہم رتبہ ہے اور اس کے سوا بھی ''معانی الآثار'' کے مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ آج جس شخص کی روایت پر شافعیت کا دارومدار ہے میری مراد حضرت امام شافعی کے مشہور شاگرد اور ان کے فقہی اجتہادات کے راوی ربیع الموذن سے ہے، الذہبی نے جن کا شمار حفاظ حدیث میں کرتے ہوئے اپنے تذکرہ میں ان کے ترجمہ کو داخل کیا ہے، ترجمہ کا آغاز ان الفاظ میں کرتے ہیں: الحافظ الإمام محدث الديارية ابو محمد الربيع بن سليمان بن عبدالجبار صاحب الشافعي و ناقل علمه۔

خلاصہ یہ ہے کہ الطحاوی کی روایتوں کا ایک حصہ ان ہی ''ناقل علم الشافعي'' یا حافظ ابن حجر کے الفاظ میں ''راويه كتب الشافعي'' ① سے حاصل کیا گیا ہے، اور یہ دنیا کو معلوم ہے کہ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بھی لکھا ہے۔وعنه ابو اداد و النسائی و ابن ماجه۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ صحاح ستہ میں جن کتابوں کا شمار ہے ان کتابوں میں امام شافعی کے ان ہی صاحب کی بھی روایتیں ہیں، وہی روایتیں الطحاوی میں بھی ان ہی سے ان ہی کے ساتھ ہیں جن کے ساتھ مذکورہ بالا اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔الطحاوی بھی اپنی کتابوں میں انھیں سے راوی ہیں، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ صحاح ستہ کی مشہور کتاب ''جامع الترمذی'' میں ربیع الموذن کے واسطہ سے جو روایتیں ابوعیسیٰ ترمذی نے درج کی ہیں وہ براہ راست ربیع ہی سے سنی ہوئی نہیں ہیں بلکہ جیسا کہ حافظ نے لکھا ہے۔روى له الترمذی بواسطة اسماعيل.

---

① تہذیب التہذیب لابن حجر، رقم الترجمۃ ۱۹۵۶، الربیع بن سلیمان، ج:۳، ص:۷۱۔

مجھے اس سے بحث نہیں کہ اسماعیل کا مرتبہ رواہ حدیث میں کیا ہے، ابوحاتم رازی کی جو رائے کتابوں میں ان کے متعلق نقل کی جاتی ہے، اس سے قطع نظر کرلیا جائے تب بھی سوال ہوتا ہے کہ ربیع المؤذن کی روایتیں جس کتاب میں بالواسطہ مروی ہوں ان کو تو صحاح ستہ میں داخل کیا جائے لیکن حدیث کی جس کتاب میں ان ہی ربیع سے براہ راست جو روایتیں الطحاوی نے درج کی ہیں اور جن کی تعداد تھوڑی نہیں ہے صرف یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ باوجود اس بات کے فن حدیث میں اس کتاب کو کوئی اہمیت نہ دینا کیا انصاف پر مبنی ہوسکتا ہے۔غور کیجئے کہ علاوہ یونس بن عبدالاعلی اور ربیع الموذن راویۃ الشافعی کے ہارون بن سعید الایلی جن سے مسلم ابوداؤد والنسائی ابن ماجہ سب ہی راوی ہیں، محمد بن عبداللہ بن الحکم جو نسائی کے ثقہ رواۃ میں ہیں حدیث کے ان ثقات رواۃ سے براہ راست امام ابوجعفر طحاوی نے اپنی کتاب میں تقریباً وہی حدیثیں روایت کی ہیں جو ان بزرگوں سے صحاح کی ان ہی کتابوں میں مروی ہیں۔اس کے بعد بھی طحاوی کی حدیثوں کو ناقابل اعتناء قرار دینے والوں کے متعلق اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ جن لوگوں نے یہ رائے قائم کی ہے۔انھوں نے طحاوی کے اسناد اور رجال پر غور نہیں کیا ہے یا پھر۔ع

عیب نماید ہنرش درنظر

تعصب کا جو قدیم اور پرانا عارضہ ہے، سمجھا جائے کہ لوگ اس مرض کے شکار ہوگئے ورنہ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے الطحاوی کے اساتذہ عموماً ابن عیینہ اور ابن وہب کے اصحاب میں سے ہیں۔①

اور ابن عیینہ اور ابن وہب سے لوگ واقف ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں، کہ ان بزرگوں کے تلامذہ سے کم ازکم احکام کی حدیثیں مشکل ہی سے مخفی رہ سکتی ہیں، آخر اربابِ علم میں کون نہیں جانتا کہ ابنِ

① لسان المیزان، رقم الترجمۃ: ۸۴۵ احمد بن محمد بن سلامۃ الطحاوی، ج:۱،ص:۴۱۶۔

وہب حضرت امام مالک کے مصری تلامذہ میں سب سے بڑے سر برآ وردہ امام ہیں، ایک زمانہ تک امام مالک کی خدمت میں رہے ہیں، اور امام مالک کے متعلق ''اسد السنۃ'' ناصر الحدیث الشافعی کا مشہور قولہ ہے کہ:

وجدت احادیث الاحکام کلها عند مالك سوی ثلاثین حدیثا۔	میں نے احکام کی تمام احادیث سوائے تیس حدیثوں کے امام مالک کے پاس پائی ہیں۔

پھر اسی کے ساتھ جب ہم اس کو بھی ملا لیتے ہیں کہ الطحاوی ابن وہب کے تلامذہ کے سوا ابن عیینہ کے تلامذہ کے بھی شاگرد ہیں، اور امام شافعی نے احکام کی جن تیس حدیثوں کو امام مالک کے پاس نہیں پایا ان کے متعلق خود انہی کا بیان ہے کہ:

ووجدتها كلها عند ابن عيينه سوى ستة ①	میں نے ان تیس حدیثوں کو سوائے چھ کے ابن عیینہ کے پاس پایا ہے۔

پھر جب ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ امام طحاوی نے امام شافعی کے اکثر تلامذہ یعنی المزنی، ربیع المؤذن ربیع الجیزی، محمد بن عبداللہ بن الحکم سبھوں سے پڑھا ہے، تو ابن عیینہ والی چھ حدیثیں جن کا علم امام شافعی کو دوسرے ذرائع سے حاصل ہوا کیا یہ عقل میں آنے کی بات ہے کہ امام شافعی کے اتنے تلامذہ کے شاگرد تک وہ چھ حدیثیں نہیں پہنچی ہوں گی۔ جس کا حاصل یہی ہوا کہ کم ازکم احکام کے متعلق حدیثوں کا جو ذخیرہ تھا، صحیح اسناد کے ساتھ امام طحاوی تک یقیناً پہنچ چکا تھا اور ظاہر ہے کہ الطحاوی کا دوسروں سے فنِ حدیث میں جو اختلاف ہے اس کا تعلق براہِ راست احکامی روایات ہی سے ہے۔

اختلاف ائمہ کی حقیقت

حقیقت یہ ہے کہ احکامی ابواب میں ائمہ مجتہدین اور ان کے اتباع میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ

① تذکرۃ الحفاظ، رقم الترجمۃ ۲۴۹ سفیان بن عیینۃ بن میمون، ج:۱، ص:۲۶۳۔

یہ قرار دینی کہ ان تک حدیث نہیں پہنچی تھی، میرے خیال میں یہ حدیث کی تاریخ میں عدم تدبر کا نتیجہ ہے، صحابہ کے بعد ہی تابعین میں حدیثوں کے متون اور طرق کے جمع کرنے کا ذوق جو غالب آ گیا تھا اس نے تقریبا ہر بڑے محدث کے پاس ان تمام حدیثوں کو پہنچا دیا تھا جن سے احکام کا تعلق ہوسکتا تھا، الا یہ کہ چنی چند حدیثیں باقی رہ گئی ہوں جیسا کہ امام شافعی کا بیان ہے کہ احادیث احکام جن کی تعداد حافظ ابن قیم کے تخمینہ کے رو سے پانچسو تو اس وقت ہے جب پیش نظر صرف اساسی حدیثوں کو رکھا جائے، ورنہ جن سے تشریحی وتفریعی روشنی ملتی ہے ان کے متعلق ابنِ قیم کا خیال ہے کہ چار ہزار حدیثوں تک ان کی تعداد پہنچ سکتی ہے۔

جس کا مطلب ہی ہوا کہ چار ہزار نہ سہی پانچ سو حدیثوں میں سے صرف تیس حدیثیں امام مالک تک نہیں پہنچی تھیں، اور ابن عیینہ کو صرف چھ حدیثوں کا علم نہ تھا، اور یہی حال تقریبًا اس زمانہ میں ان تمام اصحاب حدیث کا تھا جو اسلام کے مرکزی شہروں میں درس حدیث کا کام انجام دے رہے تھے، خیال کرنے کی بات ہے کہ ابن عیینہ جو حرم میں حدیث کا درس دیتے تھے، جہاں ساری اسلامی دنیا سے لوگ آ کر ہر سال جمع ہوتے تھے تو کیا جن لوگوں کا مشغلہ ہی دین کی خدمت تھی وہ ابن عیینہ کے علم کے حاصل کرنے میں کوشش کا کوئی دقیقہ اٹھا رکھتے ہوں گے؟

چنانچہ الذہبی نے صاف لکھا ہے کہ:

کان خلق یحجون والباعث لھم لقی ابن عیینه فیزدحمون فی ایام الحج.①	لوگ حج کرتے تھے اور چونکہ ان کے لئے محرک ابن عیینہ کی ملاقات تھی اس لئے حج کے دنوں میں بہت اژدحام ہوجاتا تھا۔

اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ احکامی احادیث کا ذخیرہ بجز چھ حدیثوں کے ابن عیینہ کے پاس موجود

---

① تذکرۃ الحفاظ، رقم الترجمۃ ۲۴۹ سفیان بن عیینۃ بن میمون، ج:۱، ص:۲۶۳۔

تھا،تو اب غور طلب بات یہ ہے کہ جو لوگ مکہ معظّمہ علاوہ حج کے ابن عیینہ سے حدیث سن نے کے لئے آتے تھے کیا ان سے اس ذخیرہ کی کوئی حدیث سننے اور لکھنے سے باقی رہ جاتی ہوگی؟ بس اسی پر دوسرے ائمہ اصحاب الحدیث کو قیاس کرنا چاہیئے، چونکہ بجائے خود یہ ایک طویل بحث ہے اس لئے اتنا اشارہ کافی ہوسکتا ہے، مقصد صرف یہ ہے کہ ابن حزم وغیرہ نے جو عام طور سے اختلاف ائمہ کی بڑی وجہ یہ مشہور کردی ہے کہ صحابہ ہر جگہ پھیل گئے اور ہر علاقہ میں ان ہی حدیثوں کی اشاعت ہوگئی جو اس علاقہ کے اصحاب جانتے تھے، قابل غور ہے، اولاً تو عہد فاروقی تک عموماً ممتاز اصحاب کرام کا قیام مدینہ ہی میں رہا۔فتوحات فاروقی کے بعد باہم ایک دوسرے سے جدا ہوکر مختلف اقالیم میں جا کر آباد ہوئے۔ثانیًا جیسا کہ میں نے عرض کیا یوں ہی تابعین میں جن لوگوں نے حدیث کی خدمت کا تہیہ کیا تھا ایک استاد کے پاس سے دوسرے کے پاس، دوسرے سے تیسرے کے پاس مسلسل رحلات میں مصروف تھے اور جو بکھرا ہوا علم تھا اسے سمیٹ رہے تھے مگر مکہ معظّمہ اور مدینہ منورہ میں تو رات حج وزیارت کی وجہ سے ان علماء دین کا تانتا بندھا ہوا تھا، کیا یہ ممکن ہے کہ جس چیز کی تلاش میں وہ سینکڑوں میل کا سفر کرتے تھے، وہی چیز جب مکہ اور مدینہ میں انھیں آسانی سے مل رہی ہوگی اسے حاصل نہ کرتے ہوں گے؟۔

احکامی حدیثوں کی اشاعتِ عام:

ان ہی وجوہ سے میرا خیال ہے کہ ائمہ مجتہدین کے اجتہاد وتفقہ کا تعلق جن حدیثوں سے ہے یعنی اصطلاحًا جنھیں احکامی حدیثیں کہتے ہیں ان کا مجموعہ تقریبًا ان مجتہدوں تک پہنچ چکا تھا۔گویا اس کی ایسی مثال ہے جیسے آج کل ایک خبر چلتی ہے اور ساری دنیا کے اخباروں میں اس لئے چھپ جاتی ہے کہ سب ہی اس کی تلاش میں رہتے ہیں۔یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کی تلاش میں جو لوگ سرگرداں تھے تقریبا سب کے پاس کسی نہ کسی طریقے سے وہ حدیث ضرور

پہنچ چکی تھی جو دوسروں کے پاس تھی، کم از کم احکامی احادیث جن پر فقہی اختلافات کی بنیاد ہے۔ ان کا تو یہی حال تھا۔ اس لئے اختلاف الائمہ کی یہ توجیہ میر نزدیک صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے اسباب اور ہیں۔ چونکہ اس وقت میری بحث کا دائرہ صرف امام طحاوی کی حد تک محدود ہے اس لئے صرف اس اشارہ پر کفایت کر کے میں اب دوسری چیزوں کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

مرویات امام طحاوی کا مرتبہ:

خلاصہ یہ ہے کہ الطحاوی کے اساتذہ کی جو نوعیت ہے اور ان کے عہد تک حدیثوں کی اشاعت جو وسعت حاصل کر چکی تھی اس کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اگر انصاف سے کام لیا جائے تو علاوہ اپنی دوسری خصوصیتوں کے جن کا ذکر آگے آ رہا ہے، یوں بھی طحاوی کے مرویات کو کوئی وجہ نہیں کہ صحاح ستہ کی حدیثوں کا درجہ نہ دیا جائے۔ حالانکہ جب ابن ماجہ جیسی کتاب کو جس میں بعضوں کا خیال ہے چند موضوع حدیثیں بھی ہیں، صحاح میں لوگوں نے شامل کر لیا ہے، تو یقیناً ظلم ہوگا اگر معانی الاثار اور مشکل الآ ثار جیسی کتابوں کی حدیثوں کو اس شرف سے محروم رکھا جائے ما سوا اس کے طحاوی کی حدیثوں کی ایک بڑی خصوصیت جس کا تجربہ سے پتہ چلتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک ایک حدیث کو مختلف اسناد اور طرق سے روایت کرتے ہیں اور صرف یہی ایک ایسی بات ہے جو محدثین کے مشہور مسلمہ یشد بعضه بعضا کے حساب سے طحاوی کی روایتوں کو وثاقت کا ایک ایسا مقام عطا کرتی ہے جس سے رجال طحاوی میں اگر تھوڑا بہت ضعف ہو بھی تو اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

اس کا اقرار تو حافظ ابن حجر نے بھی کیا ہے۔

کان من الحفاظ المکثرین① طحاوی کثیر الحدیث حافظ حدیث تھے

① لسان المیزان، رقم الترجمۃ: ۱۸۴۵ احمد بن محمد بن سلامۃ الطحاوی، ج:۱،ص:۴۱۶۔

امام طحاوی کا مرتبہ فی الحدیث

اس کی وجہ یہ تھی کہ علاوہ ان محدثین کے جو مصر کے رہنے والے تھے یا مصر وقتاً فوقتاً آتے رہتے تھے، امام طحاوی نے صرف انہی بزرگوں سے حدیثیں نہیں پڑھی تھیں عموماً مورخین لکھتے ہیں:

سمع الکثیر من المصرئین و القادمین الی مصر①	امام طحاوی نے مصر کے رہنے والے اور مصر میں آنے والوں کی ایک بڑی جماعت سے سماع کیا۔

باہر نکل کر محدثین کے طریقہ خاص یعنی الرحلۃ پر بھی عمل کیا تھا حافظ لکھتے ہیں:

خرج الی الشام فسمع فی بیت المقدس وعزہ وعسقلان و تفقه بدمشق.②	امام طحاوی شام گئے اور بیت المقدس اور غزۃ اور عسقلان میں سماع کیا، اور دمشق میں فقہ کی تحصیل کی۔

تیسری صدی ہجری جو طحاوی کا زمانہ ہے اس میں ان ممالک اور علاقوں میں حدیث کے بڑے بڑے حلقہ ہائے درس کی جو کیفیت تھی اس کی شہادت تاریخ دیتی ہے، اندازہ کرنا چاہیے کہ اپنے وطن مصر کے سوا جس شخص نے مراکز حدیث کے ان شہروں کی خاک جس حدیث کی تلاش میں چھانی ہو اس کے پاس کتنا بڑا ذخیرہ اس کا جمع ہو گیا ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہ اپنی اس رائے کے باوجود جس کا ذکر ناصیئہ مضمون میں ہم نے کیا ہے اس اعتراف پر مضطر ہوئے ہیں، منہاج ہی میں لکھتے ہیں۔

و کان کثیر الحدیث فقیهًا عالمًا③	امام طحاوی کثیر الحدیث اور فقیہ و عالم تھے

---

① مقدمہ شرح معانی الآثار، ج:۱، ص:۴۔

② لسان المیزان، رقم الترجمۃ: ۱۸۴۵ احمد بن محمد بن سلامۃ الطحاوی، ج:۱، ص:۴۱۶۔

③ منہاج السنۃ النبویۃ لابن تیمیہ، فصل: قال الرافضی التاسع رجوع الشمس لہ مرتین، ج:۴، ص:۳۰۱۔

امام طحاوی کے اساتذہ پر مستقل کتاب

امام طحاوی کے اساتذہ حدیث کی اس کثرت ہی کا نتیجہ ہے کہ ان کے اساتذہ کے متعلق بعضوں نے مستقل کتاب لکھی ہے، علماء حدیث میں ان کی یہ ایسی خصوصیت ہے جو مشکل سے چند ہی بزرگوں کو نصیب ہوئی ہوگی، علامہ عبدالقادر الحنفی طبقات حنفیہ میں اس کتاب کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کے استاد علامہ الترکمانی المارد ینی صاحب جوہر النقی کے پاس یہ کتاب موجود تھی، جس زمانہ میں مصری امیر کے حکم سے وہ اپنی کتاب ''الحاوی فی بیان آثار الطحاوی'' لکھ رہے تھے تو ان کے استاد نے یہ کتاب جس میں امام طحاوی کے شیوخ کے اسماء تھے، تو ان کو دی بھی تھی۔①

کتاب کی قدر و قیمت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ اس کو دیتے ہوئے ترکمانی نے ان سے یہ الفاظ کہے "ھذا یکفیك من عندی"

القرشی صاحب الطبقات نے اس کا اقرار بھی کیا ہے کہ مجھ کو اس کتاب سے بڑا نفع پہنچا، غالبًا یہی کتاب لطیف رجال طحاوی کے متعلق ہے جو پچھلے دنوں سندھ کے ایک کتب خانہ میں ہندوستانی عالم کو ہاتھ آئی تھی، علامہ عبدالقادر نے طبقات میں ''الطحاوی'' کے رجال کے متعلق جو اس کتاب لطیف کا تذکرہ کیا ہے، تو یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ کس کی تصنیف ہے، کیونکہ عام طور پر الطحاوی کے رجال کی تخریج جن بزرگوں کی طرف منسوب ہے وہ زمانًا المارد ینی کے بعد ہیں مثلاً ''معانی الآثار'' کے مقدمہ نگار نے ''معانی الآثار'' ہی کے رجال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

واعتنی برجاله زین المحدثین زین الدین المعروف بابن الهمام والثانی الشیخ قاسم	اس کتاب کے رجال سے اعتنا زین الدین المعروف بابن الہمام اور شیخ قاسم بن قطلو بغا الحنفی

---

① الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، ج:۲،ص:۴۳۱۔

بن قطللو بغا الحنفی۔① نے کیا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ان دونوں حضرات کا زمانہ علامہ الماردینی کے بعد کا ہے کیونکہ الماردینی کا سنہ وفات ۷۴۵ ہجری ہے، اور ابن ہمام کی وفات ۸۶۱ھ میں ہوئی۔ قاسم بن قطلو بغا تو ابن ہمام کے ہی شاگرد ہیں، ان کی وفات کا ۸۸۱ھ اور بھی اس کے بعد ہے۔ جس کا مطلب یہی ہوا کہ عموماً ابن ہمام اور ابن قطلو بغا ہی کی طرف طحاوی کے رجال کی تخریج جو مشہور ہے، یہ صحیح نہیں ہے بلکہ ان دونوں بزرگوں سے پہلے ہی یہ کام کیا جا چکا تھا۔ کم از کم اس سے یہ تو معلوم ہوا کہ ”معانی الاثار“ رجال کی حیثیت سے ہمیشہ اہل علم کی مخدوم رہی ہے۔

فن حدیث کے لحاظ سے الطحاوی کا علم میں کیا پایہ ہے، اس کی طرف بطور تمہید کے یہ چند اشارات کئے گئے، اب میں اصل مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہوں یعنی ”معانی الاثار“ اور ”مشکل الآثار“ طحاوی کی ان دونوں کتابوں کی خصوصیتوں پر اس حیثیت سے بحث کروں کہ سنداً و متناً ان دونوں کتابوں سے فن حدیث میں امام طحاوی کا کیا درجہ ثابت ہوتا ہے، کیونکہ البیہقی یا ابنِ تیمیہ وغیرہ نے جو دعوے کئے ہیں شاید اس کا یہ مطلب ہے کہ یوں الطحاوی کے پاس حدیثوں کا ذخیرہ اگر ہو بھی تو ایک فن کار ماہر کا مرتبہ ان کو علم حدیث میں حاصل نہیں ہے، اس لئے اپنے اس مضمون کو میں دو حصوں میں تقسیم کروں گا، پہلے حصہ میں ان مباحث کو پیش کروں گا، جو ان دونوں کتابوں میں رجال کے متعلق پائے جاتے ہیں اور ان سے معلوم ہوگا کہ فنِ رجال کے عام معلومات کے علاوہ اس فن کے نازک دقیقوں تک ان کی ماہرانہ رسائیوں کا کیا حال ہے۔ نیز حدیث کی اسناد کے متعلق اتصال وانقطاع کے فیصلے جن تاریخی اور سنینی معلومات کی بنیاد پر کئے جاتے ہیں، اس باب میں ابو جعفر طحاوی کی نظر کیسی ہے، وہ اپنے فیصلوں میں سیر انساب، ایامِ مشاہد وغیرہ کے نادر

① مقدمہ شرح معانی الآثار، ج:۱،ص:۴۔

اور قیمتی معلومات سے کس طرح نفع اٹھاتے ہیں، ایک ہی روایت جو کسی ایک راوی سے مروی ہے لیکن اس راوی کے تلامذہ کے بیان میں اگر اختلاف پیدا ہو جائے تو ترجیح کے لئے کیا صورت محدثین اختیار کرتے ہیں۔ اس کام کے لئے جن معلومات کی ضرورت ہے امام طحاوی کی وسعت نظر کا اس باب میں کیا حال ہے، بہر حال ''علم الاسناد'' کے ان ہی مہمات کے متعلق میں طحاوی کے علمی کارنامے انشاء اللہ تعالی اس سلسلہ میں جو پیش کروں گا ان سے خود بخود اس مشاغبہ (پروپیگنڈا) کی حقیقت کھل جائے گی جو محض حنفی ہونے کی وجہ سے ان کے متعلق دوسرے صفوں میں پھیلائی گئی ہے اور ان ہی مشاغبوں سے متاثر ہو کر لوگ اس وقت تک الطحاوی کے صحیح مقام کو نہیں پہچان سکے ہیں، جو علم الاسناد میں حق تعالی کی طرف سے فضلاً ومنّاً انھیں عنایت ہوا ہے۔

②: دوسرے حصے کا تعلق متنِ حدیث سے ہوگا، اس سلسلہ میں طحاوی کے کام کی جو نوعیت ہے، شاید اس کے متعلق یہ دعویٰ بے جا نہ قرار دیا جائے گا کہ اس کی نظیر نہ تو طحاوی سے پہلے جو محدثین گزرے ہیں ان میں پائی جاتی ہے اور نہ بعد کو ان میں کوئی ایسا آدمی اٹھا جو اس نظیر کا ثبوت دے سکتا ہو جو طحاوی نے اپنی علمی شہادت سے پیش کی ہے، متخالف آثار واحادیث میں توفیق وترجیح کے متعلق جو رویہ طحاوی نے اختیار کیا ہے شریعت کے کلیاتی نقطہ نظر کو پیشِ نظر رکھ کر جن نکات وحقائق سے انھوں نے پردہ اٹھایا ہے، میری بحث کے اس حصہ میں انشاء اللہ تعالی ان کے نمونے بھی پیش کئے جائیں گے، اسی ذیل میں طحاوی کی ان کوششوں کا نمونہ بھی پیش کروں گا جو قرآن کی مشکل آیتوں کے حل میں انھوں نے کی اور ان ہی دو چیزوں پر میرا یہ مقالہ مشتمل ہوگا،

وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

امام ابو جعفر طحاوی

علم الاسناد والرجال کے متعلق ان کے علمی کارنامے

ظاہر ہے کہ اس سلسلہ میں علاوہ ان کتابوں کے بدقسمتی سے جن تک مجھے رسائی حاصل نہیں ہے، اور نہ اب اس کا پتہ ہے کہ دنیا میں وہ موجود ہیں بھی یا نہیں، خدا ہی جانتا ہے کہ تاتار کے فتنہ نے اسلامی علوم کے کن کن خزانوں کو دنیا سے ناپید کر دیا ہے، ورنہ امام طحاوی نے جو کتاب خاص کر الکرابیسی کی کتاب المدلسین جس کا ذکر ہمارے پیشرو نے اپنے مقالہ میں کیا ہے، اور اس کا جو نقص ابو جعفر طحاوی نے کیا ہے، ان کی تصانیف کی فہرست میں اس کا نام النقص علی کتاب المدلسین للکرابیسی ہے، نیز ابو عبید جیسے فاضل جلیل کی کتاب الانساب میں جو غلطیاں انھوں نے نکالی ہیں اور سب سے زیادہ اس فن میں جو قیمتی سرمایہ تھا یعنی مورخین جس کا ذکر ''لہ تاریخ کبیر'' کے الفاظ میں کرتے ہیں جس کا بظاہر مطلب یہی معلوم ہوتا ہے، کہ امام بخاری الخطیب ابن عساکر وغیرہ نے جس طرز سے تاریخ کبیر لکھی ہیں دراصل وہ اسماء الرجال کی کتابیں ہیں، میرا غالب گمان یہی ہے کہ طحاوی کی یہ تاریخ کبیر بھی اسی شان کی کوئی کتاب ہوگی۔ اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ اس فن کے کتنی معلومات اس سے بھی بہم پہنچ سکتے تھے۔ لیکن افسوس کہ ان میں سے کسی کتاب کا پتہ ان کے ناموں کے سوا کم از کم میرے علم کی حد تک نہیں ملتا ہے، مجبوراً ان کی یہی دو مطبوعہ کتابیں یعنی ''معانی الاثار'' و ''مشکل الاثار'' (جو ناقص ہونے کے سوا طباعی اغلاط سے معمور ہیں) ان ہی دونوں کتابوں کے مواد سے مجھے کام لینا پڑے گا۔ ایک لحاظ سے ان دونوں کتابوں سے کام لینا اور ان سے شواہد کا پیش کرنا کچھ مناسب بھی ہے، کیوں کہ ملا علی قاری کی یہ روایت ہے، کہ ''معانی الاثار'' ان کی پہلی اور ''مشکل الاثار'' ان کی آخری تصنیف ہے۔ ①

---

① الفوائد البھیۃ فی تراجم الحنفیۃ، احمد بن محمد بن سلامۃ ابو جعفر الطحاوی، ص: ۳۴۔

اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ فنِ حدیث میں امام طحاوی کو جو کمال حاصل تھا وہ اسی وقت سے تھا، جب سے انہوں نے تصنیف و تالیف کا کام شروع کیا۔ آپ دیکھیں گے کہ مذکورہ بالا دونوں عنوانوں کے لحاظ سے ان کی دونوں کتابوں کے مضامین میں کوئی فرق نہیں ہے، میں امام طحاوی کی ان ہی دونوں کتابوں سے پہلے ان رسالوں کو پیش کرتا ہوں جن سے اندازہ ہوگا کہ حدیثوں کی اسناد کے متعلق امام طحاوی کے علم کا کیا حال تھا۔

کنواری بالغہ عورت کا نکاح بغیر اذن پر امام طحاوی کی بحث:

①: پہلی مثال اس سلسلہ میں ان کی وہ بحث ہے جو کتاب النکاح کے مشہور اختلافی مسئلہ کے فیصلہ میں انہوں نے کی ہے، کنواری بالغہ عورت کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اس سے پوچھے بغیر آیا اس کا نکاح اولیا کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اس سوال کے جواب میں منجملہ اور اختلافات کے ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ بن باپ کی لڑکیوں اور باپ والیوں میں بعضوں نے فرق کیا ہے، امام مالک کا خیال ہے کہ یتیمہ (بن باپ کی لڑکی) کے نکاح میں تو پوچھنا ضروری ہے، لیکن اگر باپ والی لڑکی وہ بالغہ ہی کیوں نہ ہو ان کا خیال ہے جیسا کہ خود طحاوی نے نقل کیا ہے مرد کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی کنواری بالغہ لڑکی کا نکاح اس کے امر اور استیذ ان کے بغیر کر دے۔

مگر امام ابوحنیفہ وغیرہ کا خیال ہے کہ کنواری لڑکی کے ولی کو خواہ باپ ہو یا کوئی اور یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس لڑکی کا نکاح اس سے اجازت طلبی اور اجازت طلبی پر لڑکی کی خاموشی کے بغیر کر دے (یعنی یا تو لڑکی صاف صاف اجازت دے ورنہ اس کی خاموشی بھی اجازت ہوگی)۔

احناف اپنی تائید میں منجملہ اور دلائل کے ابن عباس اور امام اوزاعی کے دو اثار بھی پیش کرتے ہیں، جن میں ابن عباس والی روایت یہ ہے، ابو جعفر طحاوی اپنی سند سے اس کی تخریج بایں الفاظ کرتے ہیں۔

حدثنا ابو امیہ ومحمد بن علی بن ابی داؤد قالا ثنا الحسین بن محمد المروزی قال حدثنا جریر بن حازم عن ایوب عن عکرمة عن ابن عباس ان رجلا زوج ابنته وھی بکر وھی کارھة فاتت النبی صلی اللہ علیه وسلم فخیرھا۔①

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی کنواری لڑکی کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کردیا پھر وہ لڑکی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی تو آپ نے اس کو اختیار دیدیا کہ (وہ چاہے تو نکاح باقی رکھے ورنہ فسخ کردے)۔

طحاوی اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں کہ فکان من طعن من یذھب الی الآثار والتمیز بین رواتھا وتثبت ماروی الحفاظ منھم واسقاط ماروی دونھم ان قالوا الخ. یعنی طریقہ جرح وتعدیل کا مشہور قاعدہ کہ ایک ہی استاد کے چند تلامذہ کے بیان میں جب اختلاف ہوتو دیکھا جاتا ہے، کہ ان شاگردوں میں ضبط وعدل ملازمت کے اعتبار سے کس کا درجہ زیادہ بلند ہے، اور کس کا کم ہے اور اس معیار پر روایت کے ردوقبول کے متعلق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ طحاوی نے سند کے مشہور روای ایوب سختیانی کو پیش کرکے دکھایا ہے کہ جریر بن حازم نے اگرچہ اس حدیث کو ان سے اس طریقہ سے روایت کیا ہے، لیکن ان ہی ایوب کے دوسرے تلامذہ مثلاً سفیان، حماد بن زید، اسماعیل بن علیہ جیسی جلیل القدر ہستیوں کا بیان جریر سے دوحیثیتوں سے مختلف ہے۔

①: پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایوب کے ان ثقات شاگردوں کی سند یہ ہے کہ وکیع عن سفیان عن ایوب السختیانی عن عکرمة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوا کہ سفیان کی سند میں عکرمہ کے بعد ابن عباس کا ذکر نہیں ہے، اور یہ جریر کا اضافہ ہے، سفیان اور سفیان کے سوا اسماعیل بن علیہ، حماد

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب تزویج الاب ابنتہ البکر ھل یحتاج فی ذلک الی استیمارھا؟، ج:۴، ص:۱۹۵، رقم الحدیث:۱۹۰۷۔

بن زید، سب کی روایتوں میں جب عکرمہ کے بعد ابنِ عباس کا ذکر نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ روایت منقطع ہو جاتی ہے۔ یعنی عکرمہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا روای مجہول ہو جاتا ہے، اور اس جہالت کے ازالہ کے لئے جریر بن حازم نے ابن عباس کا اضافہ کر دیا، لیکن جب ایوب کے ثقات تلامذہ ابن عباس کا ذکر نہیں کرتے تو یہ دلیل ہے کہ جریر کا یہ ذاتی اضافہ ہے۔

②: دوسرا اختلاف جو ایوب کے ثقات تلامذہ اور جریر کے بیان میں پایا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ جریر اور دوسرے بزرگوں کی روایت میں ''ہی بکر'' کی جگہ ''وکان ثیبا'' کا لفظ ہے یعنی باپ کے کئے ہوئے نکاح سے ناراض ہو کر جس عورت نے دربارِ نبوت میں مرافعہ دائر کیا تھا اور درخواست کی بنیاد پر آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شوہر سے عورت کو جدا ہونے کا اختیار دیا تھا وہ کنواری (بکر) نہیں بلکہ ثیب یعنی کنواری نہ تھی۔

امام طحاوی نے ایوب کے ان تلامذہ میں سے سفیان ثوری کی سند کی تخریج براہ راست اپنی سند سے کی ہے اور آخر میں فیصلہ کیا ہے۔

ھکذا روی ھذا الحدیث جریر بن حازم	اس حدیث کو جریر بن حازم نے اسی طرح روایت
وھو رجل کثیر الغلط	کیا ہے اور وہ کثیر الغلط آدمی ہے۔

ظاہر ہے کہ حدیث میں اس قسم کی غلطیاں جو طحاوی نے جریر کے متعلق نکال کر دکھائی ہیں۔ معمولی آدمی کا کام نہیں ہو سکتا۔ رواۃ کے تنقید کی اس شکل میں ضرورت ہے کہ ہر راوی کے شاگردوں اور ان شاگردوں میں حفظ و اتقان ضبط و عدل ملازمت وغیرہ کی وجہ سے جو تفاوت ہو ان سے پورے طور پر واقف ہو۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ طحاوی کا اس میں کیا حال ہے۔

دوسری مثال:

گزشتہ بالا مسئلہ کے متعلق احناف کی طرف سے ایک اور حدیث اپنے دعوے کی تائید میں پیش کی

جاتی ہے۔طحاوی اپنی سند سے اس حدیث کو یوں روایت کرتے ہیں:

حدثنا احمد بن عمران وابراهيم بن داؤد وعلى بن عبدالرحمن قالوا اخبرنا ابو صالح الحكم بن موسى قال ثنا شعيب بن اسحاق الدمشقى عن الاوزاعى عن عطاء عن جابر بن عبدالله رضى الله عنه ان رجلا زوج ابنته وهى بكر بغير امرها فاتت النبى صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما الخ۔①

ایک شخص نے اپنی باکرہ بیٹی کا نکاح اس کے امر کے بغیر کردیا پھر جب وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی تو آپ نے دونوں میں تفریق کرادی۔

اس روایت کی سند پر طحاوی محدثانہ تنقید کرتے ہوئے دو باتیں لکھتے ہیں۔

①: شعیب بن اسحاق جو حدیث کے راوی ہیں ان کے صرف ایک شاگرد ابو صالح حکم بن موسیٰ نے تو بے شک یہی روایت کی ہے کہ یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جابر بن عبداللہ صحابی روایت کرتے ہیں، لیکن انہی شعیب بن اسحاق کے دوسرے شاگرد بھی ہیں ان کی روایت جابر بن عبداللہ کا ذکر نہیں ہے، چنانچہ طحاوی لکھتے ہیں۔ ان هذا الحديث لايعلم ان احدًا ممن رواه عن شعيب ذكر جابرا غير ابى صالح هذا۔ پھر اپنی سند سے ان ہی شعیب کے دوسرے معتبر شاگرد علی بن معبد کے حوالہ سے اس حدیث کی سند یہ درج کرتے ہیں۔ حدثنا محمد بن العباس عن على بن معبد عن شعيب بن اسحاق عن الاوزاعى عن عطاء عن النبى صلى الله عليه وسلم ولم يذكر جابرا۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عطاء تابعی روایت کرتے ہیں، اور بیچ میں ایک راوی یعنی صحابی کا نام نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب تزویج الاب ابنتہ البکر ھل یحتاج فی ذلک الی استیمارھا؟، ج:۴، ص:۱۹۵، رقم الحدیث:۱۹۲۷۔

کہ یہ اضافہ ابوصالح کا ہے، ورنہ شعیب کے دوسرے تلامذہ بجائے اتصال کے اس کو بھی منقطع شکل ہی میں روایت کرتے ہیں۔

تیسری مثال:

پھر اسی حدیث پر ایک اور رجالی تنقید کرتے ہیں کہ شعیب نے امام اوزاعی سے یہ حدیث جو روایت کی ہے اس کی حالت تو وہی ہے، لیکن اوزاعی کے دوسرے تلامذہ مثلاً عمرو بن ابی سلمہ جس طرح اس روایت کو نقل کرتے ہیں۔ فبین من فسادہ ما ہو اکبر من ہذا۔ اس فساد اکبر کا اظہار کرتے ہوئے عمرو بن ابی سلمہ والی روایت کو اپنی سند سے پہلے درج کرتے ہیں جو یہ ہے۔ حدثنا ابراهيم بن ابى داؤد قال اخبرنا عمرو بن ابى سلمة قال ثنا الاوزاعى عن ابراهيم بن مرة عن عطاء عن النبى صلى الله عليه وسلم بذلك۔ مطلب یہ ہے کہ اوزاعی کے شاگرد عمرو ابن ابی سلمۃ کی سند میں جابر بن عبداللہ کے سقوط کے سوا ایک نیا اضافہ یہ ہے کہ اوزاعی اور عطاء کے درمیان ایک اور راوی ابراہیم کا اضافہ کیا گیا ہے، امام طحاوی کہتے ہیں:

وابراهيم بن مرة هذا فضعيف الحديث	ابراہیم بن مرۃ ضعیف الحدیث ہیں اہل آثار کے
ليس عند اهل الآثار من اهل العلم	نزدیک اہل علم میں سے بالکل نہیں ہیں۔
اصلا۔①	

مطلب یہ ہے کہ عنعنہ کی وجہ سے راوی نے درمیان کی ایک ضعیف کڑی کو ترک کر کے تدلیس کا ارتکاب کیا۔ اورزاعی کے جو دوسرے شاگرد عمرو بن ابی سلمۃ تھے انہوں نے راز کھول دیا اور شعیب کی روایت میں یہ بات بندرہی۔

ظاہر ہے کہ عنعنہ کے اندر تدلیس کر کے جو لوگ قصداً یا خطاءً اس قسم کی صورت پیدا کر دیتے ہیں،

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب تزویج الاب ابنتہ البکر، ھل یحتاج فی ذلک الی استیمارھا؟، ج:۴، ص: ۱۹۶، رقم الحدیث:۱۹۴۷۔

ان کا پتہ اس کو چل سکتا ہے جس فن حدیث میں حذاقت حاصل ہو۔ ورنہ جو اس فن سے لگاؤ نہ رکھتا ہو وہ اس سے کیا واقف ہوسکتا ہے۔ اگر کلیات معلوم بھی ہوں تو ان کا جزئیات پر منطق کرنا آسان نہیں۔ واقعہ تو یہی ہے کہ یہ کمال ان ہی لوگوں کو حاصل ہوسکتا ہے جن کے سامنے حدیث کے تمام طرق ہوں۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک ہی روایت ہے جسے امام اوزاعی روایت کرر ہے ہیں، مگر اس کی ایک سند شعیب دمشقی کے توسط سے سے چلتی ہے۔ شعیب سے بھی دو آدمی روایت کرتے ہیں، ایک ابو صالح دوسرے علی بن معبد، پھر ان ہی اوزاعی سے اسی روایت کو شعیب کے دوسرے ساتھی عمرو بن سلمہ روایت کرتے ہیں۔ تینوں سندوں کو سامنے رکھنے کے بعد پتہ چلا کہ

①: عطاء اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جابر بن عبداللہ کا اضافہ یہ ابو صالح کا کام ہے۔

②: اوزاعی اور عطاء کے درمیان ابراہیم بن مرۃ کے نام کو چھپا دینا چونکہ وہ ضعیف ہیں، اس لئے شعیب کی سند میں ان کا نام ساقط کر دیا گیا ہے۔ اس راز کو اوزاعی کے شاگرد عمرو بن سلمہ نے کھولا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ جس کے سامنے یہ تینوں اسناد نہ ہوں مشکل ہی سے روایت کے ان دو عیبوں یعنی انقطاع اور تدلیس سے واقف ہوسکتا ہے۔ امام طحاوی کا کمال ہے کہ حدیثوں کے مختلف اسناد اور طرق کے جمع کرنے میں انھوں نے مستقل کوشش کی ہے اس لئے کہ وہ جن سندوں کا بھی ذکر کرتے ہیں وہ انھی کی اپنی سند ہوتی ہے، اور اس کے بعد پھر فن انتقاد کی رو سے ان سندوں میں مقابلہ کرتے ہیں، مقابلہ کے بعد جو نتیجہ پیدا ہوتا ہے، اس سے حدیث کی وثاقت وعدم وثاقت کا فیصلہ کرتے ہیں، عملی طور پر بڑے سے بڑے محدث کا کام اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے۔

چوتھی مثال:

کتاب الزکوۃ کا ایک مشہور اختلافی مسئلہ اونٹوں کی زکوۃ کے متعلق ہے یعنی ایک سوبیس اونٹوں کے گلہ تک زکوۃ کا جو حساب ہے ائمہ امصار اس حساب پر متفق ہیں لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ جن گلوں میں ایک سوبیس سے زائد اونٹ ہوں ان کی زکوۃ کس حسابی قاعدہ سے وصول کی جائے؟

امام ابوحنیفہ تو وہی ابتدائی حساب یعنی پانچ زائد ہوں تو ایک بکری، دس زائد ہوں تو دو بکریاں، پندرہ زائد ہوں تو تین بکریاں، بیس میں چار بکرے، اور پچاس زائد میں بنت مخاض، الغرض اس طرح ایک سو پنتالیس کے گلہ سے ایک بنت مخاض ① اور دو حقے ② وصول کئے جاتے ہیں، اور ایک سو پچاس میں تین حقّے۔ ایک سو پچاس کے بعد امام ابوحنیفہ پھر حساب کو نئے سرے سے شروع کرتے ہیں۔ جس کا مطلب ہے کہ ایک سوبیس سے پہلے پچاس اونٹوں تک میں جو حساب جاری ہوتا تھا اس کو پھر نئے سرے سے جاری کریں گے اور دوسو جب ہو جائے تو چار حقے ہو جائیں گے، چونکہ اس حساب کا مدار ایک سوبیس سے پہلے والے پچاس اونٹوں کے متعلقہ حساب پر ہے، اس لئے اس حسابی حنفی طریقہ کا اصطلاحی نام ''الخمسینیات'' ہے، امام شافعی ایک سو بیس کے بعد حساب کے ابتدائی قاعدہ کا اعتبار نہیں کرتے یعنی حساب کا قاعدہ ایک سوبیس کے بعد بدل جاتا ہے اور چالیس چالیس پر پچاس پچاس کی ٹکڑیاں بنا کر محصول کا حساب کیا جاتا ہے، اس لئے حساب کے اس طریقہ کا نام ''الاربعینیات والخمسینیات'' ہے، یعنی ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ امام احمد کی رائے بھی اسی کے قریب قریب ہے، امام مالک بھی اگر چہ ایک سوبیس کے بعد حسابی قاعدہ کے بدل جانے کے قائل ہیں لیکن یہ تغیر ایک سوبیس ہی

---

① جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ ② جو چوتھے سال میں لگا ہو۔

کے بعد شروع نہیں ہوتا بلکہ جب تک ۱۳۰ کی تعداد پوری نہ ہو محصول ایک سو بیس ہی کے حساب سے وصول ہوگا۔ امام شافعی اور امام مالک میں بس یہی فرق ہے کہ ایک سو بیس کے بعد اگر ایک عدد کا اضافہ ہو جائے گا تو امام شافعی کے نزدیک حسابی قاعدہ بدل دیا جائے گا، لیکن امام مالک دس کے اضافہ کے بعد یعنی تیس کی تکمیل کے بعد جدید حسابی قاعدہ کو جاری کرتے ہیں۔

خیر یہ تو ایک پیچیدہ حسابی چکر ہے، مسئلہ کا سادہ عنوان یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد زکوۃ کی وصولی کس حساب سے کی جائے گی، امام طحاوی نے "باب فرض الزکوة فی الابل السائمة فیما زاد علی العشرین ومائة" کا عنوان قائم کر کے تینوں خیالات کا تذکرہ کرنے کے بعد امام شافعی جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اپنی سند سے اسے بایں الفاظ درج کیا ہے۔ حدثنا محمد بن عبداللہ الانصاری قال حدثنی ابی عن ثمامة بن عبداللہ عن انس رضی اللہ عنہ الحدیث۔ آگے حدیث کا متن ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بحرین کی مال گزاری وصول کرنے کے لئے عہد صدیقی میں حضرت انس بھی ایک دفعہ بھیجے گئے تھے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ وصولی زکوۃ کا جو ہدایت نامہ ان کو لکھ کر دیا تھا اسی فرمانِ صدیقی میں یہ بھی تھا۔

ان الابل اذا زادت علی عشرین ومائة ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقه①	اونٹ جب ۱۲۰ سے زائد ہو جائیں تو پھر ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ آئیگا۔

اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔ طحاوی نے حسب دستور پھر دوسرے راویوں کے مویدات پیش کئے ہیں، جن میں مرفوعات کے سوا ابن مسعود ابراہیم نخعی کے آثار بھی ہیں اور الصدقات کے کلی قوانین کی رہنمائیاں بھی، لیکن آخر میں خود لکھتے ہیں کہ شوافع وموالک کی طرف سب کے جواب

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکوة فی الابل السائمة فیما زاد علی العشرین ومائة، ج:۴، ص:۲۰۶، رقم الحدیث:۷۲۲۴۔

میں کہا جاتا ہے۔

معنی الآثار المتصله شاهدة لقولنا وليس مع مخالفنا	یعنی آثار صحابہ اور قیاسی دلائل تمہارے پاس جتنے بھی قوی ہوں لیکن صحیح متصل حدیث جیسی ہمارے پاس ہے تمہارے پاس نہیں ہے۔

طحاوی غالبا کچھ اس اعتراض پر برہم ہو جاتے ہیں، لکھتے ہیں: قيل لهم اما على مذهبكم فاكثرها لايجب لكم به الحجة على مخالفكم۔

مطلب یہ ہے کہ اتصال وصحت کا یہ سارا دعوی صرف ہمارے مقابلہ میں ہے ورنہ خود آپ لوگ جن طریقوں سے دوسروں کی حدیثوں کو رد فرماتے ہیں اگر ان ہی طریقوں کے حساب سے جانچا جائے تو آپ کے پاس بھی جو کچھ ہے وہ آپ کی تائید میں مخالف کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، آگے اور لہجہ کو درشت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

لانه لو احتج عليكم بمثل ذلك لم تسوغوه اياه ولجعلتموه باحتجاجه بذلك عليكم جاهلًا بالحديث	کیونکہ اگر تمہارا مخالف اس حدیث سے استدلال کرتا تو تم اس کو برداشت نہ کرتے اور محض استدلال کے باعث تم اس کو حدیث سے جاہل قرار دے دیتے۔

اور اب اپنے اس دعوے کے ثبوت میں وہی ثمامہ بن عبداللہ جو دراصل حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پوتے ہیں صدیقی فرمان صدقات کے سلسلہ میں ان کی مذکورہ بالا روایت کا ذکر کرتے ہیں، جس پر مخالفوں کو بڑا ناز ہے، اس کے بعد امام طحاوی یہ دکھاتے ہیں کہ دوسروں کی پیش کردہ حدیثوں میں جو نقص آپ لوگ نکالتے ہیں وہی نقائص اس حدیث میں پائے جاتے ہیں، لیکن چونکہ اس سے آپ کے خیال کی تائید ہوتی ہے اس لئے ان سے اغماض برتا جاتا ہے، پھر ان نقائص کو مختلف طریقوں سے دکھاتے ہیں، پہلی بات تو یہی ہے کہ:

ان حديث ثمامة بن عبدالله انما وصله عبدالله بن المثنى وحده لانعلم احدًا وصله غيره وانتم لاتجعلون عبدالله بن المثنى حجة۔①

ثمامہ بن عبداللہ کی حدیث کو صرف عبداللہ بن المثنی نے متصل قرار دیا ہے، ان کے علاوہ ہمیں کسی ایسے شخص کا نام معلوم نہیں جس نے اس کو متصل کہا ہو، اور تم عبداللہ بن المثنی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔

طحاوی کے مذکورہ بالا فقرہ کی تفہیم کے لئے حسب ذیل بیان کو سامنے رکھا جائے۔

حدیث الصدقات:

واقعہ یہ ہے کہ ''الصدقات'' کے متعلق ذخیرہ احادیث میں چار کتابوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے اور بیان کرتے ہیں کہ چاروں کتابیں آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لکھوائی ہوئی ہیں۔

①: ایک کتاب الصدقات تو وہی ہے جسے ہم نسخۂ صدیقی کہہ سکتے ہیں یعنی یہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی کتاب جس کا ذکر طحاوی نے بھی اپنی سند سے کیا ہے، امام بخاری نے بھی اپنی کتاب میں مختلف مقامات میں ایک ہی سند محمد بن عبداللہ بن المثنی الانصاری عن ابیہ عن ثمامۃ الخ جو طحاوی کی سند ہے اس کا ذکر کیا ہے، امام بخاری نے اسی روایت اور اسی سند کے ساتھ احمد بن حنبل کی روایت میں یہ دلچسپ اضافہ بھی درج کیا ہے، کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ:

ان ابا بكر لما استخلف بعثه الى البحرين وكتب له هذا الكتاب وختمه بخاتم النبى صلى الله عليه وسلم وكان نقش الخاتم

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنائے گئے تو انھوں نے مجھ کو بحرین بھیجا اور یہ فرمان لکھ کر دیا اور اس پر آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکوۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی العشرین ومائۃ، ج:۴، ص:۲۱۰، رقم الحدیث:۲۳۴۷۔

ثلاثة اسطر ـ محمد	سے مہر لگائی۔ اس انگوٹھی پر تین سطریں منقوش
سطر رسول	تھیں۔ محمد
سطر اللہ	رسول
①	اللہ

بہر حال ''الصدقات'' کے باب میں اس نسخہ صدیقی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ امام شافعی سے البیہقی نے اس کتاب کے متعلق یہ رائے نقل کی ہے۔

قال الشافعی حدیث انس حدیث ثابت	امام شافعی فرماتے ہیں حضرت انس کی حدیث
من جهة حماد بن سلمة وغيره عن رسول	حماد بن سلمة وغیرہ کی سند سے آنحضرت صلی اللہ
الله صلى الله عليه وسلم وبه نأخذ②	علیہ وسلم سے ثابت ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔

جیسا گزر چکا ایک طویل کتاب میں جو فلسکیپ میں آ سکتی ہے، یہ الفاظ بھی ہیں۔

فاذا زادت على عشرين ومائة ففى كل	جب ایک سو بیس پر زائد ہو تو ہر چالیس میں ایک
اربعين ابنة لبون وفى كل خمسين حقه ③	بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ آئیگا۔

یعنی وہی اربعینیات وخمسینیات کے حساب سے زکوۃ وصول کی جائے گی جیسا کہ حجازیوں (مالکیوں اور شافعیوں) کا خیال ہے۔

②: دوسری کتاب وہ ہے جو عمرو بن حزم عامل (کلکٹر) یمن کی کتاب سمجھی جاتی ہے۔

عمرو بن حزم اس ''صحیفہ نبویہ'' جس کی حیثیت گویا ایک قانونچہ مبارک یا ایسے فرمان شاہی کی ہے جس میں یمن کے (راجہ) کے تین لڑکوں کو جو حلقہ اسلام میں داخل ہو چکے تھے خطاب کر کے بعض مہمات امور کی طرف توجہ دلائی گئی تھی۔ یہ صحیفہ بھی کافی طویل ہے، کم از کم دو ورق فلسکیپ میں

---

① صحیح بخاری، کتاب الجهاد، باب ذکر من درع النبی ﷺ، وعصاہ، وسیفہ، الخ، ج:۱،ص:۴۳۸، رقم الحدیث:۳۱۰۶۔

②، ③ السنن الکبری للبیھقی، کتاب الزکاۃ، باب کیف فرض الصدقۃ، ج:۵، ص:۴۸۰و۴۷۹۔

آ سکتا ہے، ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ من محمد النبی (منجانب محمد النبی) الیٰ شرحبیل بن عبد کلال ونعیم بن عبد کلال والحارث بن عبد کلال قیل ذی رعین ومعافر وھمدان اما بعد۔ الخ۔

آگے فرمان مبارک کا مضمون شروع ہوتا ہے جیسا کہ عرض کیا گیا۔ اس میں اسلام کے دیگر مہمات ومطالبات کے ساتھ ساتھ الصدقات کے قانونی کلیات کا بھی ذکر ہے یعنی زمین نخلستان سینچی ہوں یعنی سینچ کر ان کی پرورش کی جاتی ہو یا خودرو ہوں اسی طرح تری کی زمین اور خشکی کی زمین مویشیان جو افزائش نسل کے لئے پالے جاتے ہوں یعنی جن کا اکثر حصہ چراگاہ میں بسر ہوتا ہو، نقدین (سونا چاندی) ان سب سے وہ محصول جو حکومت ملک کے بے روزگاروں اور غریبوں کے لئے وصول کرے گی تفصیل درج تھی، اس لئے یوں تو کتاب کی شہرت عام طور پر تھی لیکن اس کو اہمیت حضرت عمر بن عبد العزیز الخلیفہ کے زمانے میں ہوئی۔ طحاوی کے الفاظ یہ ہیں:

لما استخلف عمر بن عبدالعزیز ارسل الی المدینة یلتمس کتاب رسول الله صلی الله علیه وسلم الی عمرو بن حزم فی الصدقات.①	جب عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے ایک شخص کو مدینہ بھیج کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکتوب گرامی منگوایا جو آپ نے صدقات کے متعلق عمرو بن حزم کو بھیجا تھا۔

③: تیسرا نسخہ کتاب الصدقات کے باب میں جو اہمیت رکھتا ہے وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے، الزہری اس کے راوی ہیں، ان الفاظ کے ساتھ اپنے تلامذہ کے سامنے اس کتاب کو پیش کرتے تھے جیسا کہ الطحاوی نے بھی لکھا ہے۔

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴، ص:۲۰۵، رقم الحدیث:۷۲۲۳۔

نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتب في الصدقة عند ال عمربن الخطاب۔

یہ اس کتاب کا نسخہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے بارہ میں لکھا تھا۔

دراصل اس نسخہ کو بھی حضرت عمر بن عبدالعزیز ہی کے زمانے میں زیادہ اہمیت حاصل ہوئی، انھوں نے عمرو بن حزم کے صحیفہ کو بھی ساتھ ساتھ اس کتاب کا بھی نسخہ تلاش کروایا۔ خصوصًا اس کے متعلق یہ مشہور تھا جیسا کہ الزہری ہی کے حوالہ سے البیہقی نے نقل کیا ہے، جو کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے پہلے صدقہ کے بارہ میں لکھی تھی سالم نے مجھ کو وہ پڑھائی یعنی اس کی حیثیت گویا آخری فرمان مبارک کی تھی۔①

بہرحال الطحاوی نے یہی نقل کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز خلیفہ نے مدینہ میں کتاب الصدقات کی جستجو کرائی تو ایک نسخہ تو وہی عمرو بن حزم والا ان کو ملا اور دوسرا یہی فاروقی نسخہ تھا۔ الزہری صحیفہ فاروقی کو جب مذکورہ بالا الفاظ ''یعنی سالم اور عبداللہ ابن عمر نے مجھے یہ کتاب پڑھائی'' کہتے تو اس کے ساتھ یہ بھی کہا کرتے تھے کہ یہ وہی نسخہ ہے جو عمر بن عبدالعزیز نے سالم اور عبداللہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادوں نے لکھا تھا۔

یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ سالم وعبداللہ ابن عمر سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ دونوں براہ راست حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے تھے، بلکہ یہ دونوں حصرت عمر کے پوتے ہیں اور ان ہی سے زہری نے اس نسخہ کو پڑھا تھا۔ ابوداؤد میں الزہری کے الفاظ یہ ہیں۔

قال الزهري حين روائته هذا الكتاب هي اللتى انتسخ عمر بن عبدالعزيزمن عبدالله بن عبدالله بن عمرو سالم بن عبدالله بن عمر فذكر الحديث۔ ص:١٥٦۔ ابوداؤد مطبوعه اصح المطابع لكهنؤ۔

① السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الزکاۃ، باب کیف فرض الصدقۃ، ج:۵، ص:۴۸۳، رقم الحدیث:۷۳۵۶۔

معانی الآثار ومشکل الآثار الامام الطحاوی

②

اب رہی حضرت علی کرم وجہہ کی کتاب! اس کا ذکر حدیث کی مختلف کتابوں میں پایا جاتا ہے، خصوصًا اس سلسلہ میں جو حضرت علی کرم وجہہ سے پوچھا جاتا تھا کہ کیا قرآن کے سوا بھی آپ کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی کتاب ہے تو ارشاد فرماتے کہ ہاں میر تلوار کی نیام میں ایک کتاب ہے جس میں دیات وغیرہ کے مسائل کے ساتھ ''الصدقات'' کا بھی ذکر ہے، اس کتاب میں ''السائمہ'' کے صدقات کی جو کیفیت درج تھی اس کا ابوداؤد نے ذکر کیا ہے، حضرت علامہ کشمیری مولانا سید محمد انور شاہ کے حوالہ سے العرف الشذی کے جامع نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں۔ اما روایة ابی داؤد فصححها ابن القطان فی کتاب والوهم والایهام۔①

ابن ابی شیبہ اس کتاب کے جو الفاظ ہیں وہ بجنسہ عراقیوں کا مذہب ہے، نیز ابی داؤد کے الفاظ سے بھی اسی خیال کی تصدیق ہوتی ہے، اور اجمالی تذکرہ تو حضرت علی کی اس کتاب کا بخاری میں بھی موجود ہے، بخاری کی ایک روایت میں اس کی بھی تصریح ہے کہ اس میں ''الصدقات'' کا بھی ذکر تھا، خود محمد بن الحنفیہ بن علی کرم اللہ وجہہ سے یہ الفاظ بخاری میں منقول ہیں کہ:

ارسلنی ابی خذ هذا الکتاب فاذهب به الی عثمان فان فیه امر النبی صلی الله علیه وسلم فی الصدقة②.

مجھ سے میرے والد صاحب نے یہ کہلا کر بھیجا کہ تم اس تحریر کو لیکر عثمان کے پاس جاؤ اس میں صدقہ کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے۔

مگر باوجود اس تصریح کے حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا کہ ''ان فیه اسنان الابل'' جس سے گویا معلوم ہوتا

① العرف الشذی، باب ماجاء فی زکاۃ الابل والغنم، ج:۲، ص:۱۰۲۔

② صحیح بخاری، کتاب الجهاد، باب ذکر من درع النبی ﷺ، وعصاه، وسیفه، الخ، ج:۱، ص:۴۳۸، رقم الحدیث:۳۱۱۲۔

ہے کہ الصدقات کا اس میں ذکر نہ تھا تعجب انگیز ہے علامہ کشمیری نے بھی تعجب سے پوچھا ہے کہ:

کیف لم یفصح الحافظ بان فیه احکام الزکوۃ۔①　　حافظ نے یہ ظاہر کیوں نہیں کیا کہ اس میں زکوۃ کے احکام تھے۔

علامہ کشمیری ہی کے بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ''الصدقات'' کے باب میں جتنی کتابیں پائی جاتی ہیں ان کے متعلق ابن معین فرماتے تھے کہ حضرت علی کی کتاب ان سب سے اعلیٰ تھی، یحیٰ بن معین نے اس کی توثیق کرتے ہوئے علامہ کشمیری نے اپنی رائے یہ ظاہر فرمائی ہے کہ اگرچہ ابن معین نے اس کی تصریح نہیں کی کہ ''کتاب علی'' سے کونسی کتاب مراد ہے، لیکن میرا خیال یہی ہے کہ اس سے کتاب الصدقات مراد ہے، اور اس میں متعدد احکام تھے۔

بہرحال عمرو بن حزم کا نسخہ، صدیقیہ نسخہ، فاروقیہ نسخہ، علویہ نسخہ، ان چاروں کتابوں کی جو حالت مختلف کتابوں میں ملتی ہے، وہ تو یہی ہے، محدثین کے ایک طبقہ کا خیال تو یہ ہے، جیسا کہ ابن معین کے حوالہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ:

لایصح فی هذا حدیث فی الصدقات۔②　　اس سلسلہ میں صدقات کے بارہ میں کوئی حدیث بھی صحیح نہیں ہے۔

گویا اس کے یہ معنی ہوئے کہ حضرت علی کی کتاب کی سند کے متعلق ان کی جو رائے پہلے نقل کی گئی ہے، اس کی حیثیت ایک اضافی رائے کی ہے، یعنی دوسری روایتوں کے مقابل میں نسبتاً صحت سے وہ روایت زیادہ قریب ہے، بعضوں نے تمام نسخوں کے اسناد کی مجموعی حیثیت کو پیش نظر رکھ کر یہ رائے قائم کی ہے، جیسا کہ ابن جریر الطبری کے حوالہ العرف الشذی میں منقول ہے:

ان الحق ان قول الحجازئین والعراقئین　　حق یہ ہے کہ حجازیوں اور عراقیوں دونوں کے قول

---

① العرف الشذی، باب ماجاء فی زکاۃ الابل والغنم، ج:۲، ص:۱۰۲۔

② الجوہر النقی، باب فرض الصدقۃ، ج:۴، ص:۸۹۔

صحیحان تتادی الزکوۃ علی الترتیبین. صحیح ہیں، زکوۃ دونوں ترتیبوں کے مطابق ادا ہو جائے گی۔

علامہ کشمیری نے ان دونوں طریقوں کی تصحیح کی ایک دوسری راہ بھی پیدا کی ہے وہ فرماتے ہیں:

نقطع بان الترتیبین ثابتتان ،فان الزکوۃ اخذت فی عھدہ علیہ السلام وعھد الخلفاء الاربعۃ والتی مماتعامل بہ السلف ولایمکن اخفاء قول من القولین فلامساغ لاحد انکار احدھما۔

ہم کو یقین ہے کہ دونوں ترتیبیں ثابت ہیں کیونکہ زکوۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء اربعہ کے عہد میں وصول ہوتی رہی ہے اور زکوۃ ان مسائل میں سے ہے جن پر سلف کا تعامل ہے، اس بناء پر دونوں میں سے کسی ایک قول کو چھپا لینے کا امکان نہیں ہے، اور نہ ان میں سے کسی ایک کے انکار کی گنجائش ہے۔

بلکہ اس معیار پر انہوں نے علامہ عبدالعلی بحر العلوم کے اس شبہ کا جواب بھی دیا ہے، جو حنفی نقطہ نظر کی تنقید کرتے ہوئے ''ارکان اربعہ'' میں انہوں نے ظاہر فرمایا ہے، محدث کشمیری کا بیان ہے کہ:

والعجب مماقال بحر العلوم فی الارکان الاربعۃ ان مثل الزکوۃ مما عمل بہ السلف ولابدفیہ من دلیل متواتر واما دلیل العراقئین فی الطحاوی فخبر واحد فلایقبل۔①

ارکان اربعہ میں بحر العلوم نے جو کچھ کہا ہے، اس پر بڑا تعجب ہے، کہتے ہیں روزہ تو سلف کے معمولا میں سے ہے، اور اس کے لئے ایک دلیل متواتر کی ضرورت ہے، مگر رہی طحاوی میں عراقیوں کی دلیل تو وہ خبر واحد ہے، اس کو قبول نہ کیا جائے گا۔

طحاوی ہی کی کتاب کے ساتھ حنفیوں کی دلیل کو مختص کر دینا مولانا بحر العلوم کے دعوے کی اس کمزوری کے سوا سب سے بڑی بات یہی ہے جو علامہ کشمیری نے فرمائی ہے کہ تواتر کے لیے اس

① العرف الشذی، باب ماجاء فی زکاۃ الابل والغنم، ج:۲، ص:۱۰۲۔

سے زیادہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ اس پر عمل خلافت کے عہد میں اور ابن مسعود، سفیان ثوری، اور ابوحنیفہ کے عہد میں ہوا ہو۔ مطلب یہی ہے کہ علاوہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے ایامِ خلافت کے ابن مسعود جیسے صحابی سے بھی اسی فتوی کا منقول ہونا جو عراقیوں کا خیال ہے پھر سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ کا بھی اسی مسلک کو ترجیح دینا یہ ساری باتیں اس کی تائید کر رہی ہیں، کہ یہ نقطہ نظر بھی بے اصل نہیں ہے۔ اور دونوں خیالات اپنے ساتھ مویدات رکھتے ہیں۔

شاہ صاحب نے ابنِ مسعود اور سفیان ثوری وغیرہ کا جو نام لیا ہے، یہ دراصل ان آثار کی طرف اشارہ ہے جو ابن مسعود سے خود طحاوی نے بھی نقل کیا ہے، اور ان کے سوا بھی دوسری کتابوں میں ان کا فتوی منقول ہے، سفیان ثوری کا بھی یہی قول تھا۔ اس کی تصریح تو ترمذی میں موجود ہے اور ابوحنیفہ کا قول تو ظاہر ہے کہ یہی ہے۔

بہر حال اس وقت اس مسئلہ کے مالہ وما علیہ کو پیش کرنا میرے سامنے نہیں ہے، اس لئے اصل مسئلہ کے متعلق اسی بیان کو کافی قرار دیتے ہوئے میں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ طحاوی نے حدیث کے علم الاسناد کے متعلق اپنی دقت نظر کا جو ثبوت متعلقہ روایتوں کی تنقید میں پیش کیا ہے اس سے ان کی فن اسناد میں مہارت کا اندازہ ہوتا ہے، طحاوی نے حسب دستور نقل نقل مذاہب و ہر مذہب کے دلائل کو نقل کرنے کے بعد تو یہ لکھ کر کہ:

فلما اختلفوا فی ذلك وجب النظر التخرج من هذه الثلثة الاقوال قولا صحيحًا۔①	جب وہ اس میں مختلف ہوں تو اب غور کرنا ضروری ہے تاکہ ہم ان تینوں اقوال سے قول صحیح نکال لیں۔

اپنے خاص نظری طریقہ سے یعنی مذہب کے کلیات کی روشنی میں اس جزی خلافیہ کے متعلق اس

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۰۷، رقم الحدیث:۲۳۲۷۔

پہلو کے رجحان کے وجوہ پیش کئے ہیں، اوراس کے بعد یہ ارقام فرماتے ہیں کہ:

فثبت بما ذکرنا قول من ذهب الی المقالة الثلاثة وممن ذهب الیها ابو حنیفة وابو یوسف ومحمد۔①	پس جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس سے ان لوگوں کا قول ثابت ہوجاتا ہے، جومقالہ ثلاثہ کی طرف گئے ہیں اوران میں سے ابوحنیفہ ابو یوسف اور محمد ہیں۔

پھرابن مسعودابراہیم نخعی دونوں حضرات کے فتوؤں کو درج کرنے کے بعد خود ہی سوال اٹھاتے ہیں،

فان احتج اهل المقالة الثانیة لمذهبهم فقالوا معنی الاثار المتصله شاهدة لقولنا ولیس ذلك مع مخالفنا۔②	اگر اہل مقالہ ثانیہ اپنے مذہب کے لئے احتجاج کرتے ہوئے کہیں کہ آثار متصلہ تو ہمارے قول کے لئے گواہ ہیں اور ہمارے مخالفین کے پاس ایسے آثار ہیں نہیں۔

مقصد ہی ہے کہ شوافع (جنہیں وہ اہل المقالہ الثانیہ) کہتے ہیں ان کی طرف سے یہ دعویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ شریعت کے کلیات یاصحابہ وتابعین کے فتاوی کا کچھ ہی اقتضا ہولیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں اس باب میں مروی ہیں ان میں ایسے آثار جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بغیر کسی انقطاع کے متصل سند کے ساتھ منسوب ہیں ان سے تو ہمارے قول ہی کی تائید ہوتی ہے، اوراس قسم کی روایتیں مخالف کے پاس نہیں ہیں، ظاہر ہے کہ شوافع کا مندرجہ بالا دعوی دراصل دو مستقل جزوں پر مشتمل ہے۔

①: جن حدیثوں سے ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے وہ متصل الاسناد ہیں۔

①، ② شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۰۸، ۲۱۰، رقم الحدیث: ۲۳۲۷ و۲۳۴۷۔

②: مخالفین جن حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں ان کی نوعیت یہ نہیں ہے۔

قبول مراسیل کی بحث:

امام طحاوی نے دونوں جزوں پر علم الاسناد والرجال کی روشنی میں بحث کی ہے، پہلے جزء کے متعلق تو انہوں نے اصول حدیث کے مسلمہ ضوابط کی بنیاد پر دکھایا ہے کہ ان حدیثوں کے اتصال کا دعوی صحیح نہیں ہے، بلکہ طحاوی کے الفاظ میں ''ان کل ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذا الباب منقطع'' مطلب وہی ہے کہ جن جن حدیثوں کے اتصال کا دعوی کیا جاتا ہے، تحقیق ثابت کرتی ہے کہ سب کی سب منقطع روایتیں ہیں، یعنی بیچ کا روای غائب ہوگیا ہے، اور انقطاع یا ارسال اگرچہ عام علماء امت کے نزدیک ہر حال میں روایت کو مسترد کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، ابن جریر طبری کے حوالہ سے کتابوں میں منقول ہے کہ تمام تابعین مرسل کے قبول کر لینے پر متفق ہیں، دوسو سے پہلے پہلے کسی امام نے اس کے قبول کرنے سے انکار نہیں کیا۔①

علامہ ابن عبدالبر نے اس اطلاقی حکم میں تخصیص پیدا کر کے یہ لکھا ہے کہ بشرطیکہ مرسل غیر محتاط اور غیر ثقات سے ارسال کرنے والا نہ ہو۔ اور یہی واقعہ بھی ہے اور عام احناف کا مسلک بھی یہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص کی عدالت وسیرت، بصیرت اور نقد کی قوت بیداری و دیانت کا تجربہ ہو چکا ہو اگر وہ درمیان کے راوی کا ذکر ترک کر کے کسی حدیث کو براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک منسوب کرنے کی جرات کر رہا ہے تو کل دو حال ہیں۔ یا اس آدمی کی عدالت و دیانت کے سارے قصوں کو افسانہ قرار دیا جائے، اور اگر ان کی روایت کا انتساب صحیح ہے تو کوئی وجہ ہو سکتی ہے کہ ایک ایماندار آدمی مطمئن ہونے سے پہلے کسی بات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

① مقدمہ فتح الملہم، المرسل، ج:۱ص:۸۱۔

طرف منسوب کردے؟ ابراہیم نخعی تو علانیہ اس کا اظہار کرتے تھے کہ ''اذا قلت حدثنی فلان عن عبداللہ ابن مسعود فھوالذی رواہ'' یعنی اپنے اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان کے راوی کا نام جب میں ظاہر کردوں تو سمجھو کہ اس راوی کے سوا اور کسی سے یہ روایت میں نے نہیں سنی ہے، لیکن ''اذا قلت قال عبداللہ فغیر واحد'' یعنی درمیان کے روای کا نام حذف کر کے کسی بات کو براہ راست عبداللہ بن مسعود کی طرف منسوب کردوں تو یقین کرنا چاہے، کہ ایک سے زائد راویوں سے یہ بات میں نے سنی ہے خواجہ حسن بصری سے بھی اسی قسم کا اعتراف منقول ہے۔

قال الحسن متی قلت لکم حدثنی فلان فھو حدیثہ و متی قلت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمن سبعین سمعتہ او اکثر۔ ①

حسن فرماتے ہیں ''جب میں تم سے'' حدثنی فلان'' کہوں تو سمجھو یہ فقط اسی ایک شخص کی روایت ہے اور اگر میں قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ روایت ستّر یا اس سے زیادہ طرق سے سنی ہے۔

الغرض مراسیل سے استدلال سلف کا ایک عام دستور تھا اور دوسری صدی کے اختتام تک اہل علم کا یہی طریقہ رہا، مگر جیسا کہ ابوداؤد صاحب سنن اپنے اس خط میں جو اہل مکہ کے نام انھوں نے لکھا تھا، امام شافعی کی نسبت لکھتے ہیں۔

''حضرت امام شافعی پہلے آدمی ہیں جنھوں نے مراسیل سے یعنی ان روایتوں سے جن کا روای بیچ سے غائب ہوگیا ہو خواہ وہ روایت کسی کی ہونا قابل احتجاج قرار دیا''۔② یہ ثابت کرنے کے بعد کہ اس باب میں جن حدیثوں سے شوافع احتجاج کر رہے ہیں، سب کی سب منقطع ہیں، الطحاوی نے بھی شوافع کو مخاطب کر کے پوچھا ہے، کہ جب منقطع روایتیں آپ کے یہاں

①، ② مقدمہ فتح الملہم، المرسل، ج:۱، ص:۷۹، ۸۱۔

حجت نہیں ہیں،تو پھر دوسرا بیچارہ اگر بدقسمتی سے مرسل حدیثوں کو دلیل میں پیش کرتا ہے تو آپ ارسال کا عیب نکال کر اس حدیث کو کیوں رد فرما دیتے ہیں،آخر اس باب میں آپ کا سرمایہ بھی تو مرسل ①اور منقطع کے سوا اور کچھ نہیں ہے،طحاوی نے اس کے بعد لکھا ہے:

فلئن وجب ان یکون عدم الاتصال فی موضع من المواضع یزیل قبول الخبر نه لیوجب ان یکون کذلك فی کل المواضع۔②

اگر عدم اتصال کسی جگہ میں قبول خبر کو زائل کر دیتا ہے تو ضروری ہے کہ تمام جگھوں پر حکم یہی ہو۔

مقصد یہ ہے کہ پھر بھی عدم اتصال کے عیب کی وجہ سے چاہیئے تھا کہ ان منقطع روایتوں کو آپ لوگ رد کر دیتے۔لیکن جب یہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ ان ہی کو احتجاج کے قابل قرار دیا گیا ہے تو جس شخص نے ارسال یا انقطاع کیا ہے اس پر اعتماد کرتے ہوئے جب ایک جگہ مرسل حدیث سے استدلال کرنا جائز قرار پایا تو پھر دوسروں کو بھی آئندہ ٹوکنے کا حق یہ ہوگا کہ وہ بھی تو اسی وجہ سے ان حدیثوں کو قابلِ احتجاج سمجھتے ہیں۔خلاصہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے اپنی جزئی بحث میں ایک اہم اصولی مسئلہ کو بھی طے کر دیا ہے،اور شافعیوں کے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا باقی نہیں رہ جاتا کہ یا تو مرسل حدیثوں کو قابل احتجاج مان لیں،یا پھر تسلیم کر لیں کہ ما بہ النزاع مسئلہ میں اپنے اپنے دعوے کے ثبوت کے متعلق ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے،مگر جب خود ان کے امام نے اپنی کتاب میں ان ہی روایتوں سے جن کا اتصال ثابت نہیں ہے احتجاج کیا ہے،تو اس کا کھلا

---

① مرسل اور منقطع کے الفاظ میں بعض دفعہ فرق کیا جاتا ہے یعنی کبھی تو صرف تابعی کی حدیث کو جس میں صحابی کا نام ظاہر نہ کیا گیا ہو مرسل کہتے ہیں اور تابعیوں کے نیچے والے رواۃ اگر سلسلہ کے کسی راوی کو چھوڑ دیں تو اسے منقطع کہتے ہیں۔چند رواۃ اگر مسلسل چھوڑ دیئے گئے ہوں تو اسے معضل کہتے ہیں۔یہاں ارسال اور انقطاع دونوں کو مترادف قرار دیا گیا ہے۔

② شرح معانی الآثار،کتاب الزیادات،باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ،ج:۴،ص:۲۱۱،رقم الحدیث:۷۲۳۴۔

ہوا مطلب یہی ہوگا کہ ارسال کے عیب ہونے کا دعوی کلیۃً صحیح نہیں ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ حنفیہ بھی مرسل کو کلیۃً قابل احتجاج نہیں سمجھتے۔ ابن ہمام نے تحریر میں تصریح کی ہے کہ مراسیل اسی وقت حجت ہو سکتے ہیں جب مرسل یعنی ارسال کرنے والے راوی میں حسب ذیل صفات پائے جاتے ہوں۔

اذا كان ثقة عدلا غير غاش للمسلمين فی دينهم وكان امامًا من ائمة النقل لايحدث بكل ماسمع ويعرف صدق الراوی عن كذبه وله اهلية الجرح والتعديل بحيث لايكاد يخفى عليه اقوال المشاهير من اهل عصره واكبر رائهم فی الراوی المحذوف۔	جبکہ روای ثقہ ہو، دین کے معاملات میں مسلمانوں سے خیانت نہ کرتا ہو، ائمہ نقل میں سے ہو، ہر سنی سنائی بات کو نقل نہ کر دیتا ہو، راوی کے جھوٹ اور سچ میں امتیاز کر سکتا ہو، اس میں جرح وتعدیل کی اہلیت اس حد تک ہو کہ اس کے زمانہ کے مشاہیر کے اقوال اس سے مخفی نہ ہوں اور محذوف راوی کی نسبت ان کی بڑی رائے اسے معلوم ہو۔

اور یہ صفات تو مرسل میں ہونا چاہئے، ماسوا اس کے مرسل کے طریقہ بیان کو بھی دیکھا جائیگا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس نے کس قسم کے الفاظ استعمال کئے ہیں، ابن ہمام لکھتے ہیں۔

مع ذلك كله بسند الحديث الی رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بصيغة عن او روی اونحوهما بل بصيغة قال التی تدل علی الجزم۔	ان تمام باتوں کے ساتھ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جائے تو ''عن'' یا ''روی'' یا اسی قسم کے کسی اور صیغہ کے ساتھ مسند نہ کی جائے بلکہ راوی کو ''قال'' کہنا چاہئے جو یقین اور جزم پر دلالت کرتا ہے۔

ابن ہمام نے ان امور کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

فـالـعـادة قاضية بحصول غلبة الظن بمثل هذا المرسل الذی جاء به هذا لمجی۔①

عادت حکم کرتی ہے کہ مرسل ان شرائط کے ساتھ ہوگی تو اس سے غلبہ ظن کا فائدہ حاصل ہو جائیگا۔

کوئی شبہ نہیں کہ جن قیود کے ساتھ ابن ہمام نے مرسل کی حجیت کو مقید اور جن شروط کے ساتھ اسے مشروط کیا ہے، ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے حدیث کی صحت کے متعلق غلبہ ظن کا پیدا ہو جانا ایک قدرتی اور عقلی بات ہے، اور ظاہر ہے جن حدیثوں کی سندیں متصل ہوتی ہے، ان سے غلبہ ظن ہی پیدا ہو سکتا ہے، قطعی یقین تو اتصال سے بھی حاصل نہیں ہو سکتا، سچ پوچھئے تو ابن ہمام نے قبولیت مراسیل کے متعلق جن قیود کا اضافہ کیا ہے، دراصل امام طحاوی کے الفاظ ''ثقة من صمد به الیہ'' کے اجمال میں وہ سب تفصیلات پوشیدہ ہیں، اور یہ دلیل ہے اس بات کی کہ ابن ہمام جیسے متاخرین حنفیہ نے بعد کو مراسیل مقبولہ کے متعلق خصم کے اعتراض سے پریشان ہو کر ان قیود کا اضافہ نہیں کیا ہے، بلکہ آٹھویں صدی ہجری میں اس اجمال کی تفصیل کی گئی ہے جس کا اظہار تیسری صدی میں طحاوی نے کیا تھا۔ میں نے قصداً اسی لئے اس بحث میں ذرا زیادہ طوالت سے کام لیا کیونکہ نزاعی مسئلہ تو ایک معمولی خلافیہ ہے، لیکن امام طحاوی نے اس کی ذیل میں ایک بڑے اہم کلیاتی اختلاف کو بھی طے کر دیا ہے۔ شافعیوں کی ایسی گرفت کی ہے کہ آئندہ مراسیل کے عدم احتجاج کے دعوے کے دہرانے کی انھیں ہمت نہیں ہو سکتی۔

خیر یہ تو ایک کلی بحث تھی، اب میں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ شوافع کے دعوے کے پہلے جزء یعنی ''الآثار المتصلہ شاہدۃ لقولنا'' کی تنقید میں امام طحاوی نے ژرف نگاہی کا کتنا بہترین ثبوت کیا ہے۔

دعوی کے جزء اول کی تنقید:

① مقدمہ فتح الملہم، المرسل، ج:۱،ص:۸۰۔

باب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں شوافع کو دراصل دو متصل روایتوں پر ناز ہے، پہلی روایت تو وہی حضرت انس رضی اللہ عنہ والی ہے، جس کا نام میں نے نسخہ صدیقہ رکھا ہے، میں نے کہا تھا کہ یہ روایت بخاری میں بھی موجود ہے، اور ایک سے زائد جگہ امام بخاری نے اس حدیث کو درج کر کے مختلف مسائل پیدا کئے ہیں لیکن جیسا کہ علامہ کشمیری کا بیان ہے کہ: اما دلیل الشافعیه فاخرج البخاری ست مرات بسند واحد①

حالانکہ امام بخاری کا جو عام دستور ہے، یہ اس کے خلاف ہے، یعنی حتی الوسع وہ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ مکررات میں سندوں کو بدلتے چلے جائیں۔ اسی لئے محدث کشمیری کا فیصلہ ہے کہ ''ولم یجد اعلی من ذلک السند'' بہر حال بخاری نے جس سند سے اس روایت کو چھ جگہ اپنی کتاب میں دہرایا ہے، وہ وہی سند ہے، جسے طحاوی نے بھی اپنی سند سے ''معانی الآثار'' میں درج کیا ہے۔ محمد بن عبدالله الانصاری قال حدثنی ابی عن ثمامة عن انس الحدیث۔

طحاوی نے بخاری کی اس متصل روایت کے متعلق بجائے اتصال کے انقطاع کو کس طریقہ سے ترجیح دی ہے، قبل اس کے کہ اس کا ذکر کیا جائے یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ سند کے راویوں کا حال بیان کر دیا جائے کہ بات اس کے بعد بالکل واضح ہو جاتی ہے۔

جیسا کہ میں پہلے ہی بیان کر آیا ہوں یہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم حضرت انس کی ہے ان کو حضرت ابوبکر نے بحرین صدقات کی وصولی کے لئے بھیجا تھا اور یہ کتاب لکھ کر دی تھی، حضرت انس رضی اللہ عنہ آخر زمانہ میں اپنی جاگیر میں جو بصرہ میں تھی منتقل ہو گئے تھے اور اسی کو انھوں نے وطن بنالیا تھا، اسی وجہ سے ان کی اولاد بھی بصرہ میں آباد ہوئی اور اس سند کی یہ لطافت ہے کہ اول سے آخر تک کل رواۃ حضرت انس رضی اللہ عنہ ہی کی نسل سے ہیں، پہلے راوی

① العرف الشذی، باب ماجاء فی زکاۃ الابل والغنم، ج:۲، ص:۱۰۲۔

یعنی محمد بن عبداللہ الانصاری کے والد کا نام عبداللہ اور عبداللہ کے والد کا نام المثنی ہے، المثنی کے والد کا نام عبداللہ اور عبداللہ حضرت انس کے صاحبزادے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ محمد بن عبداللہ حضرت انس کے تین واسطوں سے پوتے ہیں۔

یعنی تین واسطوں سے انکا نسب حضرت انس سے مل جاتا ہے۔ یہ بصرہ کے مشہور قاضیوں میں گزرے ہیں۔ابن سعد نے لکھا ہے کہ انصاری بصرہ میں برابر حدیث بیان کرتے رہے، یہاں تک کہ یہیں ان کا رجب ۲۱۵ھ میں انتقال ہوگیا۔ان پر محدثین کا الزام تھا کہ ''وہ ابوحنیفہ کے قول کی اقتداء کرتے ہیں۔ پھر الزام کے بعد حسب دستور ارباب حدیث کے آرامیں اختلاف کا پیدا ہو جانا ضروری تھا۔لیکن بہرحال جب امام بخاری نے ان کو اپنے استاذوں میں شریک کرلیا ہے،تو امام ابوحنیفہ کے مقلدوں پر نہ سہی امام بخاری کے مقلدوں پر تو ان کا یہ فعل حجت ہے،اور ان کی نجات کے لئے یہ کافی ہے۔

الانصاری کے والد کا نام عبداللہ بن المثنی بن عبداللہ بن انس ہے، یعنی حضرت انس کے بعد عبداللہ بن المثنی پڑپوتے ہیں۔ان کے متعلق محدثین کی رائیں مختلف ہیں،''صالح شیخ ثقۃ'' کے الفاظ کے ساتھ ساتھ امام نسائی کا بیان ہے لیس بالقوی، ابن حبان نے گو اپنی کتاب الثقات میں ان کو بھی جگہ دی ہے، لیکن ''ربما اخطاء''انہوں نے بسا اوقات خطا بھی کی ہے) کے ساتھ۔ ابوداؤد نے تو صاف اعلان کیا ''لااخرج حدیثہ'' میں ان کی حدیث نہیں بیان کروں گا۔ کبھی کبھی ان کی سند سے حدیث بیان کرتے بھی ہیں، تو اس جملہ کے ساتھ ''لم یکن من القریتین عظیم''، یعنی کوفہ اور بصرہ عراق کے دو مرکزی شہروں میں ان شمار بڑے لوگوں میں نہ تھا۔ یہاں تک تو غنیمت ہے۔ابن معین سے تو ''لیس بشئ''، یعنی پھر کچھ بھی نہیں'' کا لفظ منقول ہے۔اور الساجی کا بیان تھا کہ ''فیہ ضعف لم یکن من اہل الحدیث روی مناکیر'' العقیلی کا بھی یہی فیصلہ ہے۔''لایتابع علی

اکثر حدیثہ‘‘ اسی لئے حافظ ابن حجر نے امام دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ ’’ثقة وقال مرة ضعیف‘‘ یہ موافق اور مخالف دونوں رائیں تہذیب التہذیب سے نقل کی گئی ہیں۔

تیسرے راوی ثمامہ ہیں اور مذکورہ بالا حدیث ان ہی کے نام کی طرف منسوب ہے، طحاوی نے بھی حدیث ثمامہ کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے، یہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے براہ راست پوتے ہیں۔ والد کا نام عبداللہ تھا۔ بصرہ میں جب حکومت نے آپ کو قاضی مقرر کرنا چاہا تو ابن سیرین سے مشورہ دیا۔ ثمامہ نے جواب میں کہا کہ حکومت مجھے نہیں بخشے گی۔ ابن سیرین نے کہا کہدو کہ میں قاضی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بولے تو کیا جھوٹ بولوں۔ کہتے ہیں کہ ان کی یہ بات ابن سیرین کو پسند آئی۔ بہرحال بصرہ کے قاضی مقرر ہوگئے اور چار سال بعد معزول بھی ہوئے۔ جہاں تک اندازہ سے معلوم ہوتا ہے۔ روایت حدیث بطور درس کے ان کا مشغلہ نہ تھا۔ ابن سعد نے لکھا ہے کہ ’’کان قلیل الحدیث‘‘ تاہم اپنے دادا انس سے بھی اور براء بن عازب اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم صحابیوں سے روایت کرتے تھے۔ ائمہ رجال کا خیال گو ان کے متعلق کچھ مختلف ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا ہے، ’’روی عن ابی یعلی ان ابن معین اشار الی تضعیفه‘‘ لیکن ان کے سوا امام احمد بن حنبل النسائی ابن حیان ابن عدی ابن سبھوں نے ان کی توثیق ہی کی ہے، ابن عدی نے آخری فیصلہ ان کے متعلق ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ:

له احادیث عن انس وارجو انه لاباس به واحادیثه قریبة من غیره وهو صالح فیما یرویه عن انس عندی۔①	انھوں نے انس سے حدیثیں روایت کی ہیں اور میں امید کرتا ہوں کہ ان میں کوئی اندیشہ نہیں ہے ان کی احادیث دوسروں کے قریب ہی ہیں اور انس سے جو روایتیں بیان کرتے ہیں میرے نزدیک ان میں صالح ہیں۔

① تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، رقم الترجمة: ۸۵۴، ثمامة بن عبداللہ بن انس بن مالک، ج:۴، ص:۴۰۶۔

جس کے یہی معنی ہوئے کہ کم از کم اپنے دادا حضرت انس کی روایتوں کی حد تک ان کو معتبر ہی شمار کرنا چاہیے اور جس روایت سے اس وقت بحث ہے وہ حضرت انس ہی کی ہے۔

یہ تو اس سند کے رواۃ کا حال تھا۔ اب اسی کے ساتھ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ثمامہ بن عبداللہ بن انس قاضی بصرہ یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پوتے سے ان کے بھتیجے عبداللہ المثنی نے جو روایت کی ہے، اس کے الفاظ جو بخاری میں ہیں وہ یہ ہیں۔

عن ثمامة عن انس ان ابابکر الصديق لما استخلف بعثه الى البحرين۔الحديث۔

جس کا مطلب یہ ہو کہ اس روایت میں ثمامہ نے اس کا اظہار کیا ہے کہ میرے دادا انس رضی اللہ عنہ نے براہ راست اس قصہ کو مجھ سے بیان کیا یعنی حضرت انس کی سند براہ راست اس کو منسوب کرتے ہیں۔ اب سنئے ان ہی قاضی ثمامہ کے ایک شاگرد رشید ہیں۔ جن کا نام حماد بن سلمہ ہے۔

گویا قاضی ثمامہ کے دو شاگرد ہوئے، ایک تو ان کے بھتیجے عبداللہ بن المثنی جن سے بخاری کی مذکورہ بالا روایت مروی ہے اور دوسرے شاگرد حماد بن سلمہ۔ عبداللہ بن المثنی کے متعلق ائمہ رجال کے جو آراء تھے وہ نقل ہو چکے ہیں، اب حماد کا حال بھی سنئے۔ ابن المبارک جیسے جلیل القدر امام کے الفاظ یہ ہیں:

دخلت البصرة فمارئت احدًا اشبه بماسالك الاول من حماد بن سلمه۔

میں بصرہ گیا تو میں نے حماد بن سلمہ سے بڑھکر کوئی سلف کے مسلک کے قریب نہیں پایا۔

ابن حبان نے لکھا ہے کہ:

كان من العباد المجابين الدعوة فى الاوقات ... ولم يكن من اقران حماد بن سلمه بالبصرة مثله فى الدين والفضل والنسك والعلم والكتب والجمع و

حماد بن سلمہ عابد تھے اوقات... میں ان کی دعا مقبول ہوتی تھی، ان کے ہم عصروں میں دین فضل عبادت علم۔ لکھنا جمع احادیث، اتباع سنت میں سختی اور ارباب بدعت کا قلع قمع کرنے کے

الصلابة فی سنة والقمع لاھل البدع ۔ اعتبار سے کوئی ان کی برابر نہ تھا۔

عبدالرحمٰن بن مہدی جیسے امام جلیل کے الفاظ یہ ہیں:

لو قیل لحماد بن سلمه انك غداما قدر ان یزید فی العمل شیئا۔① اگر حماد بن سلمہ سے کہا جاتا کہ آپ کل مرجائیں گے تو وہ اس کے باوجود اپنے عمل پر کوئی اضافہ نہیں کرسکتے تھے۔

حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ:

قال عفان قد رممت من ھو اعبد من حماد بن سلمة ولکن مارئت اشد مواظبة علی الخیر وقراة القرآن والعمل للہ من حماد بن سلمة۔ عفان کہتے ہیں کہ میں نے ایسے لوگ دیکھے ہیں جو حماد بن سلمہ سے زیادہ عبادت گزار تھے، لیکن میں نے ان سے بڑھ کر کوئی شخص اعمال خیر قرات قرآن اور عمل للہ کا پابند نہیں دیکھا۔

انتہا یہ ہے کہ حافظ ہی نے نقل کیا ہے کہ:

کان حماد یعد من الابدان حماد ابدال میں سے شمار کئے جاتے تھے۔

ایک طرف ان اراء کو رکھے اور اس کے مقابلہ میں عبداللہ المثنی کے متعلق ابوداؤد کا فقرہ ''لم یکن من القریتین عظیم'' کو سامنے رکھ لیجئے اور یہ تو حماد کی شخصیت کا حال ہے۔ باقی روایت حدیث کی رو سے ان کے متعلق ابن المدینی الامام کا قول ہے کہ:

من تکلم فی حماد بن سلمة فاتھموہ فی الدین جس شخص نے حماد بن سلمہ کی شان میں کلام کیا، لوگوں نے اس کی دین میں شک کیا۔

ظاہر ہے کہ کسی کی توثیق کے متعلق یہ آخری الفاظ ہو سکتے ہیں، حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ:

قال الساجی کان حافظا ثقة ماموناً۔ ساجی کہتے ہیں ''حماد حافظ'' معتبر اور مامون تھے۔

① تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، رقم الترجمة ۱۴۸۲، حماد بن سلمة بن دینار، ج: ۷، ص: ۲۶۴ تا ۲۶۷۔

مگر تقلید کا برا ہو ایک ایسے جلیل القدر امام کے ساتھ چونکہ ایک اتفاقی واقعہ یہ پیش آ گیا کہ حضرت امام بخاری نے حماد بن ابی سلمہ سے ایک ہی روایت بطور اصل کے نقل کی ہے، اور چند روایتیں بطور شواہد کے۔ امام بخاری کے صرف اس طرز عمل نے شخصی تقلید پر اصرار کرنے والوں کو تردد میں ڈالدیا حالانکہ خود امام بخاری سے حماد بن سلمہ کے متعلق کوئی لفظ منقول نہیں۔ لیکن طریقہ عمل سے لوگوں نے استنباط کیا کہ شائد امام کو اس کی روایتوں پر اعتماد نہیں۔ پھر ایک طویل قصہ چھڑ گیا۔ ابن حبان نے اس بدگمانی میں مبتلا ہو کر کہ امام بخاری قصدًا حماد بن سلمہ کی روایتوں سے گریز کرتے ہیں، ایک نوٹ کا اضافہ بھی اپنی کتاب میں بایں الفاظ کیا۔

لم ینصف من عدل عن الاحتجاج به①	جس نے حماد سے استدلال کرنے سے گریز کیا ہے اس نے انصاف نہیں کیا۔

اور غصہ میں پھر امام بخاری پر کچھ تعریضیں بھی کی ہیں۔ مثلاً ابن حبان نے لکھا ہے کہ حماد بن سلمہ سے تو اعراض کیا گیا حالانکہ فلیح اور عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن دینار سے احتجاج کو جائز ٹھیرایا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ فلیح جسے خلیفہ ابو جعفر منصور نے الصدقات کا عامل مقرر کیا تھا، اور یہ اس بات کا انعام تھا کہ حضرت حسن بن علی علیہ السلام کی اولاد کو قید کر دینے کا مشورہ فلیح نے ہی منصور کو دیا تھا۔ ان حالات کے ساتھ ساتھ ائمہ رجال میں ابن معین سے الدارمی نے یہ رائے فلیح کے متعلق نقل کی ہے کہ وہ قوی نہیں تھے، ان کی حدیث سے کپکپا اٹھتے تھے۔ امام نسائی کی رائے ہے فلیح ضعیف ہیں، مگر بایں ہمہ فقہ میں تقلید کے انکار کرنے والوں کو لکھنا پڑا جیسا کہ الحاکم صاحب مستدرک نے لکھا ہے، حافظ ابن حجر اس تقلیدی رائے کو ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

قال الحاکم ابو عبدالله اتفاق الشیخین علیه یقوی امره۔②	حاکم ابو عبداللہ فرماتے ہیں، شیخین کا فلیح پر متفق ہو جانا ان کے معاملہ کو قوی کر دیتا ہے۔

① تہذیب التہذیب، رقم الترجمۃ: ۱۵۵۸ احماد بن سلمۃ، ج:۲، ص:۴۲۵ ② ورقم الترجمۃ: ۵۶۳۱ فلیح، ج:۶، ص:۴۳۲۔

خلاصہ یہ ہے کہ فلیح کے متعلق چونکہ بخاری نے اپنی صحیح میں اعتماد کیا ہے، اوران سے بہت کچھ روایت کیا ہے،اس لئے امام کی تنقیدی قوت پر اعتماد کرنے والوں کو بہرحال ماننا پڑا کہ فلیح ''لاباس بہ'' میں داخل ہے۔

رہے عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن دینار کہ رجال کے تمام لوگوں کوان کے ضعف پر اصرار ہے لیکن بایں ہمہ امام بخاری نے اس میں بھی لوگوں کا خلاف کیا ہے۔

خیر یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا، یہ بتانے کے لیے کہ تقلید کا رواج صرف فقہ ہی میں نہیں بلکہ حدیث میں بھی ہے۔میں نے ابنِ حبان کے اس فقرہ کی تھوڑی سی تشریح کردی، میں اصل مسئلہ کی طرف یعنی حماد بن سلمہ کے متعلق جوامام بخاری نے طرزعمل اختیار فرمایا ہے،اس کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، میرا خیال ہے کہ ابن حبان نے امام بخاری کے طرزعمل سے جواستنباط کیا کہ حماد کے متعلق ان کی رائے کچھ اچھی نہ تھی صرف یہ استنباطی بات ہے،خصوصا جبکہ امام کی کوئی تصریح بھی اس سلسلہ میں موجودنہیں ہے، پس مناسب رائے وہی ہے جسے حافظ ابن حجر نے ابوالفضل بن طاہر کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ:

ان مسلما اخرج احادیث اقوام ترك البخاری حدیثهم۔	امام مسلم نے ایسے بہت سے لوگوں کی احادیث درج کی ہیں جن کی حدیثوں کوامام بخاری نے ترک کردیا تھا۔

یعنی صرف ترک سے لازم نہیں آتا کہ امام بخاری کے نزدیک حماد متروکین میں تھے، رواۃ میں ایسے لوگ بھی ہیں جن سے بخاری نے روایت نہیں کی لیکن ان ہی کے مدمقابل امام مسلم نے ان کی روایتوں کولیا ہے،ابن طاہر نے اس کے بعد لکھا ہے کہ:

كذلك حماد بن سلمه امام كبير مدحه الائمه واطنبوا لما تتكلم بعض منتحلی	یہی حال حماد بن سلمہ کا ہے وہ امام کبیر ہیں، اماموں نے ان کی مدح کی ہے اور خوب کی

المعرفة ان بعض الكذبة ادخل فی حديثه ماليس منه۔

ہے۔ کیونکہ بعض حدیث کے علم کا دعوی کرنے والوں نے کلام کرتے ہوئے یہ بھی کہا ہے کہ بعض جھوٹے لوگوں نے ان کی حدیث میں ایسی چیزیں داخل کردی ہیں جو اس میں نہیں ہیں۔

پھر امام بخاری کی طرف سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ اصل میں اگر ان کی روایت امام نے نہیں لی ہے، تو کیا توابع وشواہد میں بھی لینا ان کی توثیق کے لئے کافی نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حماد کی توثیق کرنے والوں سے امام بخاری کو جو مستثنیٰ کیا جاتا تھا صحیح نہیں ہے، اور بجز ان چند لوگوں کے جنھیں ابن طاہر نے منتحلی المعرفۃ کا خطاب دیا ہے، حماد بن سلمہ کے متعلق کسی کو کوئی کلام نہیں ہے، البتہ خاص ان روایتوں کے متعلق جو قیس بن سعد کے حوالہ سے روایت کرتے تھے لوگوں کا بیان ہے کہ "ضاع كتاب حماد عن قيس بن سعد و كان يحدثهم من حفظه"۔ اس لئے خاص ان روایتوں کے متعلق شبہ ہے۔

لیکن جہاں تک میں نے ائمہ رجال کے اقوال کا تتبع کیا ہے، اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس فقرہ سے حماد کے حافظہ کی تعریف ہی مقصود ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قیس بن سعد کے دوسرے شاگردوں سے جب حماد کی روایتیں ملائی گئی ہیں تو ان میں فرق نہ ہوتا تھا۔ ایک اور اعتراض حماد بن سلمہ پر یہ بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ بیہقی سے منقول ہے کہ:

هو احد ائمة المسلمين الا انه لما كبر ساء حفظه.①

مسلمانوں کے ایک امام ہیں لیکن جب بوڑھے ہوگئے تھے تو ان کا حافظہ خراب ہوگیا تھا۔

① تہذیب التہذیب، رقم الترجمۃ: ۱۵۵۸ حماد بن سلمۃ، ج:۲،ص:۴۲۵۔

لیکن بیہقی کے سوا اور کسی محدث سے یہ بات منقول نہیں ہے تاہم جیسا کہ ابن معین کا فیصلہ ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ثابت البنانی کے شاگردوں میں حماد کا مرتبہ سب سے بلند ہے، اور میرے سامنے اس وقت حماد کی وہی روایت ہے جو ثابت سے وہ روایت کرتے ہیں، بات کو مختصر کرنے کے لئے میں اسی پر قناعت کرتے ہوئے اب بتانا چاہتا ہوں کہ امام طحاوی قاضی ثمامہ کی اس روایت کو جو عبداللہ بن المثنی سے مروی ہے اور قاضی صاحب ہی کے دوسرے شاگرد حماد بن سلمہ سے بھی روایت جن کے الفاظ میں مروی ہے دونوں میں مقابلہ کرتے ہیں۔ عبداللہ المثنی کے الفاظ تو گزر چکے۔ اب حماد بن سلمہ اسی حدیث کو ثمامہ سے جن الفاظ میں نقل کرتے ہیں وہ یہ ہے۔

قال حماد بن سلمه ارسلنی ثابت البنانی الی ثمامة بن عبدالله بن انس الانصاری رضی الله تعالی عنه لیبعث الیه بکتاب ابی بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه الذی کتبه لانس بن مالك رضی الله عنه حین بعثه مصدقا قال حماد فدفعه الی فاذا علیه خاتم رسول الله صلی الله علیه وسلم واذا فیه ذکر الصدقات۔①

حماد بن سلمہ کہتے ہیں ''مجھکو ثابت البنانی نے ثمامہ بن عبداللہ کے پاس اس لئے بھیجا کہ میں ان سے وہ کتاب لے لوں جو حضرت ابوبکر صدیق نے حضرت انس کے نام ان کو صدقہ وصول کرنے کے لئے بھیجتے وقت لکھی تھی، حماد کہتے ہیں'' ثمامہ بن عبداللہ نے مجھکو وہ کتاب دیدی تو میں نے دیکھا کہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر تھی اور اس میں صدقات کا ذکر تھا۔

طحاوی کا بیان ہے کہ:

①① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۰۶، رقم الحدیث:۷۲۲۵۔

ان حدیث ثمامة بن عبدالله انما وصله عبدالله بن المثنی وحده لانعلم احدًا وصله غیره۔

ثمامہ کی حدیث کوصرف عبداللہ بن المثنی نے بسند متصل بیان کیا ہے، ان کے علاوہ ہم کوکسی اور کے متعلق معلوم نہیں کہ انھوں نے بھی ایسا کیا ہو۔

اورعبداللہ المثنی کے متعلق آئمہ رجال کے جوآراء ہیں وہ گزر چکےاسی بنیاد پرامام طحاوی فرماتے ہیں۔

وانتم لاتجعلون عبدالله بن المثنی حجة

تم لوگ عبداللہ بن المثنی کوحجت نہیں مانتے۔

اس سے اندازہ ہوتاہے کہ امام طحاوی کی آئمہ رجال کے آراء پر کتنی نظرتھی، میں نے تو تہذیب التہذیب کے حوالہ سے ان اراء کوجمع کیا ہےاوروہ بھی طحاوی کےاشارہ سےاس سے معلوم ہوتا ہے کہ طحاوی نے جودعوی کیا کہ ’’عبداللہ بن المثنی ‘‘ کی حجیت میں محدثین کوکلام ہے وہ کس حد تک صحیح ہےاس کے بعدطحاوی لکھتے ہیں کہ:

ثم قد جاء حماد بن سلمه وقدره عند اهل العلم اجل من قدر عبدالله بن المثنی وهوممن یحتج به۔

ان (عبداللہ بن مثنی) کے بعدحماد بن سلمہ آتے ہیں ان کا مرتبہ علم میں اہل علم کےنزدیک عبداللہ بن مثنی سے بڑاہے،اور یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کوحجت ماناجاسکتاہے۔

آپ کے سامنے حماد بن سلمہ کے متعلق جومواد پیش کیا گیاہے اس سے طحاوی کی علمی وسعت کا اندازہ ہوسکتاہےاوران لوگوں کی تردیدہوتی ہےجن کا خیال ہے کہ علم الاسناداوررجال سےان کو تعلق نہ تھا۔ بہرحال اب ان دونوں یعنی عبداللہ بن المثنی اورحماد بن سلمہ کے درمیان مقابلہ کرنے کے بعدنتیجہ پیداکرتے ہیں کہ:

فروی هذا الحدیث عن ثمامة منقطعا. ①

پس ثمامہ سے یہ حدیث منقطعا روایت کی گئی ہے

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زادعلی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۱۰، رقم الحدیث:۷۲۳۴۔

یعنی عبداللہ بن المثنی کا تو بیان یہ ہے کہ ثمامہ نے اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا لیکن حماد بن سلمہ کہتے ہیں کہ قاضی ثمامہ نے صرف کتاب اٹھا کر دیدی لیکن یہ بات کہ واقع میں وہ کتاب حضرت انس ہی کی ہے، اور حضرت انس نے اس کتاب کے متعلق ثمامہ سے یہ کہا تھا کہ ابوبکر صدیق نے مجھے عامل صدقات بنا کر بحرین بھیجا تھا اور اس کتاب کو لکھ کر دیا تھا وغیرہ وغیرہ۔ ان چیزوں کا حماد کی روایت میں قطعا ذکر نہیں ہے بلکہ ایک تابعی بغیر انتساب کے ایک کتاب حوالہ کرتا ہے جو روایت کو منقطع کر دینے کے لیے کافی ہے، اب محدثین کے دوسرے اصول سے نفع اٹھاتے ہوئے جس کا ذکر طحاوی ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"تمہاری رائے یہ ہے کہ کسی حافظ (حدیث) کے مقابلہ میں غیر حافظ کی زیادتی کی طرف التفات نہ کی جائیگی"۔

یعنی ایک ہی استاد کے دو شاگردوں میں جو حافظ اور ہر اعتبار سے دوسرے سے بہتر ہے یعنی ثمامہ کے شاگرد حماد بن سلمہ وہ تو انقطاع کی شکل میں اس روایت کو بیان کرتے ہیں اور ان ہی ثمامہ کا دوسرا شاگرد عبداللہ المثنی جنھیں حماد سے کوئی نسبت نہیں ہے، وہ اس بات کو متصل کر کے بیان کرتے ہیں مذکورہ بالا اصولی قاعدہ کے پیش نظر یعنی غیر حافظ کی زیادت حافظ کی مقابلہ میں نا قابل لحاظ ہوتی ہے۔

طحاوی کہتے ہیں:

"تمہارے اصول کے مطابق یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ عبداللہ بن مثنی کی حدیث منقطع کی تعریف میں تو آتی ہے متصل کی تعریف سے خارج رہتی ہے"

خلاصہ یہ ہے کہ نسخہ صدیقیہ کے متعلق متصل سند صرف عبداللہ بن المثنی کی ہے اس کے سوا اور کوئی سند متصل نہیں ہے، پھر جب عبداللہ بن المثنی کے دوسرے ساتھی حماد انقطاعی شکل میں اس کو

بیان کرتے ہیں تو ترجیح حماد ہی کی روایت کو ہوگی، خصوصًا اس لئے بھی کہ اس حدیث کا تعلق ثابت البنانی کی روایت سے ہے، اور گزر چکا کہ حماد بن سلمہ پر جو کچھ بھی تنقید کی جائے لیکن ثابت کی روایتوں میں وہ تو بالاتفاق ثبت ہیں، اس لئے ثابت ہوا کہ شوافع ثمامہ کی روایت کے متعلق جو مدعی تھے کہ ''الاثار المتصلہ شاہدۃ لقولنا'' صحیح نہ ہوا کہ کیونکہ جس روایت کو وہ متصل سمجھ رہے ہیں اصول حدیث کے قاعدہ سے بالآخر وہ بھی منقطع روایتوں کے سلسلہ میں داخل ہو جاتی ہے، اور سچی بات تو یہی ہے کہ ایک شخص کسی کے پاس جاتا ہے اور کہتا ہے کہ تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ہے، وہ اٹھا کر ایک مکتوبہ نسخہ دیتا ہے اور خود اپنی رائے اس نسخہ کے متعلق کچھ ظاہر نہیں کرتا کہ آیا وہ واقعی کوئی صحیح کتاب ہے یا جعلی ہے۔ ایسی صورت میں اگر کوئی یہ مشہور کردے کہ فلاں صاحب نے چونکہ یہ کتاب میرے حوالہ کی ہے اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ وہ اس کتاب کی نسبت کو بھی صحیح سمجھتے تھے۔ یہ اپنی طرف سے اضافہ ہوگا کیا تعجب ہے کہ عبداللہ بن المثنی کو کچھ اس قسم کا مغالطہ ہوا ہو اور انھوں نے بجائے اصل واقعہ کے اظہار کے اپنی سمجھ سے یہ فیصلہ کرلیا کہ جب ثمامہ کے پاس اس شکل میں کتاب لکھی ہوئی ہوگی تو یقیناً انھوں نے حضرت انس سے سنا ہوگا اور جو حدیث منقطع تھی اس کو انہوں نے متصل بنادیا، آخر حماد بن ابی سلمہ سے بھی قاضی ثمامہ نے وہی الفاظ کیوں نہ کہے جو عبداللہ بن المثنی ان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ صرف فدفعہ الی پر کیوں قناعت کرتے ہیں اگرچہ بظاہر طحاوی کی یہ گرفت ذرا مستبعد سی معلوم ہوتی ہے لیکن میں نے جس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ امام طحاوی کی نظر کتنی دور پہنچی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حماد بن سلمہ نے صدیقی نسخہ کی سند جس طریقہ سے بیان کی ہے اس کو تو مناولہ بھی قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ مناولہ کا مطلب محدثین جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ:

اعطاء الشیخ الطالب شیئا مرویاته مع اجازته به صریحا او کنایة.

مناولہ شیخ کا طالب علم کو اپنی مرویات کا کچھ حصہ مع صریح یا کنایہ اجازت کے دے دینا ہے۔

علامہ سخاوی صاحب فتح المغیث نے مناولہ کی مندرجہ بالا تعریف کے بعد لکھا ہے کہ:

وھی ضربان مقرونة بالاجازة الصریحة ومجردة عنھا.

اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مناولہ اجازت صریح کے ساتھ ہو اور دوسری یہ کہ صریح اجازت سے خالی ہو۔

مناولہ کی ان دو قسموں میں المقرونۃ کے متعلق یہ لکھ کر کہ مقرونہ اجازت کی تمام انواع سے اعلی ہے اور اس کی بہت سی صورتیں ہیں، سخاوی لکھتے ہیں کہ:

والصحیح انھا منحطة عن السماع والقراة وھو قول الثوری والاوزاعی وابن المبارک وابی حنیفه والشافعی واحمد واسحاق وغیرھم۔

صحیح یہ ہے کہ اس مقرونہ کا مرتبہ سماع اور قراءت سے گرا ہوا ہے، ثوری اوزاعی ابن مبارک ابوحنیفہ شافعی احمد اور اسحاق وغیرہم کی رائے یہی ہے۔

یہ حال تو اس مناولہ کا ہے جس کے ساتھ مناول نے صراحۃً روایت کرنے کی اجازت دی ہو جب وہی سماع اور قرات دونوں سے فروتر مرتبہ کی چیز ہے اور ائمہ امصار خصوصًا شافعی واحمد واسحاق کا بھی اس پر اتفاق ہے تو مذکورہ بالا صورت جو حماد بن سلمہ کی رویت میں پیش آئی ہے اس کا درجہ کیا ہوسکتا ہے سو ظاہر ہے، آپ دیکھ رہے ہیں کہ قاضی ثمامہ نے صرف مکتوبہ نسخہ کو اٹھا کر دیدیا، نہ اس کی تصریح ہے کہ میں نے انس سے اس کو سنا ہے نہ یہی ہے کہ میں تمہیں یا ثابت البنانی کو اس کی روایت کی اجازت دیتا ہوں، الغرض نہ صراحۃ اجازت کا ذکر ہے نہ کنایۃً بلکہ یہ مناولہ کی اگر قسم ہوگی بھی تو بجائے صریحہ کے اسے ''مناولہ مجردہ'' ہی میں شمار کیا جاسکتا ہے، اگرچہ یہ بھی مشکل ہے کیونکہ سخاوی نے مناولہ مجردہ کے متعلق بھی لکھا ہے کہ:

بـان يناوله الكتاب كماتقدم مختصرا على قـولـه هـذا سماعى اومن حديثى ولايقول اروه عـنـى ولااجـرت لك رواية ونـحـو ذلك۔	شیخ طالب کو کتاب دیدے اور وہ صرف یہ کہے کہ میں نے اس کو سنا ہے یا "یہ میری حدیث ہے" او ریہ نہ کہے کہ تمیری سند سے اس کی روایت کرنا اور نہ یہ کہے کہ "میں تم کو اس کی اجازت دیتا ہوں" وغیرذلک۔

غور کرنے کی بات ہے کہ مناولہ کی جس شکل میں ہذا سمعی وغیرہ کی تصریح کے بعد بھی محدثین اس کو مناولہ مجردہ شمار کرتے ہیں جس کے متعلق امام نووی کا بیان ہے کہ:

فـلا تـجـوز الرواية بها على الصحيح الذى قـالـه الـفـقـهـاء واصحاب الاصول وعابوا المحدثين المجوزين بها۔①	فقہاء اور اصحاب اصول کے قول کے مطابق صحیح یہی ہے کہ اس (مناولہ مجردہ) کی روایت جائز نہیں ہے، ان حضرات نے ان محدثین پر نکتہ چینی کی ہے جو اس کی روایت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اور جب ہذا سماعی وغیرہ کی تصریح کے بعد بھی صحیح یہی ہے کہ مناولہ کی اس شکل میں روایت کو مناول کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ انقطاع پیدا ہو جاتا ہے، تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ حماد بن سلمہ والی روایت میں جو صورت پیش آئی ہے وہ مناولہ مجردہ کے تحت میں بھی درج نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں عبداللہ بن المثنی کے اتصال پر طحاوی انقطاع کو اگر ترجیح دیتے ہیں جن کا خیال مناولہ کے باب میں یہ ہے کہ:

انـه لـم يشترط الاذن بل ولا المناولة بل اذا اشارالى كتاب وقال هذا سماعى من فلان لـمـن سـمعه ان يرويه عنه سواء ناوله ام لا وسواء قال له اروه عنى ام لا.	اذن کی بلکہ مناولہ کی شرط یہی نہیں، بلکہ جب شیخ کسی کتاب کی طرف اشارہ کرے اور کہے کہ میں نے اس کو فلاں سے سنا ہے تو اب یہ سننے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی روایت شیخ

① شرح التقریب والتیسیر لمعرفۃ سنن البشیر النذیر ﷺ، المناولۃ، ص:۲۷۲ تا ۲۷۸۔

① کی سند سے کردے، خواہ شیخ نے اس کتاب کا
مناولہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اس نے یہ کہا ہو یا نہ کہا
ہو کہ تم میر سند سے اس کی روایت کر دینا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''ہذا سماعی من فلان'' وغیرہ جیسے الفاظ کی تصریح کی ضرورت بہر حال اتصال کے لئے باقی ہے، مگر حماد بن سلمہ کی روایت میں تو یہ بات بھی پائی نہیں جاسکتی پھر اس کو ثمامہ سے روایت کرنا جیسا کہ عبداللہ ابن المثنی نے کیا ہے کیسے جائز ہوسکتا ہے، یہ خیال کہ حماد بن سلمہ کے ساتھ قاضی ثمامہ نے ممکن ہے یہی سلوک کیا ہو لیکن اپنے بھتیجے عبداللہ بن المثنی کو انھوں نے ہذا سماعی وغیرہ کہا ہو، بلا شبہ اس کی گنجائش ضرور ہے مگر طحاوی کے اس اعتراض کا کیا جواب ہے کہ ''تمہاری رائے میں غیر حافظ کی زیادتی کا حافظ کے مقابلہ میں اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ حماد بن سلمہ کے مقابلہ میں عبداللہ بن المثنی کی زیادت کی طرف التفات کیسے جائز ہوسکتا ہے اور اتصال کی بنیاد لے دے کر وہی عبداللہ بن المثنی کی زیادت پر مبنی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ایک متصل روایت کے اتصال کو انقطاع کے ساتھ بدل دینا یہ فن اسناد کی اعلی مہارت کے بغیر ناممکن ہے، میں نے جس بحث کی طرف اشارہ کیا ہے جب تک یہ ساری باتیں کسی کے پیش نظر نہ ہوں گی ناممکن ہے کہ اس مخفی سقم کی طرف اس کی توجہ منعطف ہو سکے، طحاوی کے کمال فن دانی کا یہ کافی ثبوت ہے، یہ تو شوافع کی پہلی متصل حدیث کی تنقید تھی۔

رہی دوسری حدیث جس کے اتصال کے وہ مدعی ہیں اور ''شاہدۃ لقولنا'' کا دعوی جس بھروسہ پر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ عامل نجران حضرت عمرو بن حزم الانصاری رضی اللہ عنہ کی جس کتاب الصدقات کا میں چار کتابوں کے سلسلہ میں ذکر کر چکا ہوں، اس نسخہ کے متعلق دو مختلف روایتیں

---

① فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث، المناولۃ، ج:۲،ص:۳۰۳۔

ہیں، ایک نسخہ تو زہری کی سند سے منقول ہے، اور دوسرا نسخہ وہی حماد بن سلمہ بصری کا ہے، جسے وہ قیس بن سعد کے توسط سے روایت کرتے تھے، حماد بن سلمہ کے نسخے کا ذکر تو بعد کو کیا جائے گا۔
عمرو بن حزم کی کتاب ''از ہری'' کی سند سے جو منقول ہے اس کے لحاظ سے شوافع کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے، بیہقی نے زہری کی سند سے اس نسخہ کو روایت کر کے ائمہ نقل میں سے ابوزرعہ رازی، ابوحاتم رازی، عثمان بن سعید الدارمی، کے ناموں کی صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ ان بزرگوں نے بھی اور

جماعة من الحفاظ رووا هذا الحديث الذی رواه فی الصدقة موصول الاسناد حسناء والله اعلم ①

حفاظ کی ایک جماعت نے سند متصل کے ساتھ اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

ظاہر ہے کہ جس حدیث کے متعلق مذکورہ بالا ائمہ نقل اور دیگر جماعت حفاظ نے اتصال اور حسن کا دعوی کیا ہو وہ اگر شوافع کے لئے سرمایہ افتخار بن گئی ہو تو کیا تعجب ہے، لیکن اب آیئے اور ابوجعفر طحاوی کی فنی حذاقت کا تماشا دیکھیے وہ لکھتے ہیں کہ:

واما حديث الزهری عن ابی بكر بن محمد بن عمرو بن حزم فانما رواه عن الزهری سليمان بن داؤد۔

زہری کی اس روایت کے روای سلیمان بن داؤد ہیں۔

امام طحاوی نے سلیمان کے لفظ کو پکڑا ہے اور پوچھنا چاہتے ہیں کہ یہ کون شخص ہے، پھر خود جواب دیتے ہیں کہ زہری کے شاگردوں میں ایک تو سلیمان بن داؤد وہ شخص ہے جو عمر بن عبدالعزیز سے روایت کرتا ہے، طحاوی نے مانا ہے کہ بلا شبہ یہ سلیمان تو ثقہ ہیں خود لکھتے ہیں کہ:

① السنن الکبریٰ للبیہقی، باب کیف فرض الصدقۃ، رقم الحدیث: ۷۳۵۷، ج: ۵، ص: ۴۸۷،

سلیمان بن داؤد الذی یروی عن عمربن عبدالعزیز عندھم ثبت۔①	وہ سلیمان بن داؤد جوعمربن عبدالعزیز سے روایت کرتے ہیں ثقہ ہیں۔

اور یہ واقعہ بھی ہے کہ یہ سلیمان بن داؤد دراصل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حاجب تھے ان کا اصل وطن داریا تھا۔داریا کی تاریخ جو قاضی ابو علی خولانی نے لکھی ہے اس سے حافظ ابن حجر نے یہ فقرہ نقل کیا ہے،"کان حاجبا لعمر بن عبدالعزیز وکان مقدما عندہ وولدہ بداریا الی الیوم"①

ظاہر ہے کہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے دربار کی حجابت خود ان کی توثیق کی کافی دلیل ہے ،بیہقی نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ:

قد اثنی علی سلیمان بن داؤد الخولانی ھذا وابوزرعہ الرازی وابوحاتم الرازی وعثمان بن سعید الدارمی وجماعۃ من الحفاظ۔③	خولانی،ابوزرعہ،ابوحاتم،عثمان بن سعید،اورحفاظ حدیث کی ایک جماعت نے سلیمان بن داؤد کو خراج تحسین ادا کیا ہے۔

مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ سلیمان بن داؤد کی صداقت وثقاہت میں کسی کو اعتراض نہیں لیکن دریافت طلب یہ بات ہے کہ یہ سلیمان کیا وہی حاجب عمر بن عبدالعزیز ہیں، عجیب بات ہے واللہ اعلم بالصواب اس راز کو پہلی دفعہ کس نے طشت از بام کیا زہری سے اس حدیث کو جس نے روایت کیا ہے، وہ عمر بن عبدالعزیز والے سلیمان نہیں ہیں، مشہور امام حدیث صالح جزرہ ہی پہلے شخص ہیں جنھوں نے یہ انکشاف کیا کہ سلیمان سے اس روایت کو صالح جزرہ نے یحیٰی بن حمزہ کی

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۱۰،رقم الحدیث:۷۲۳۴۔

② تہذیب التہذیب،رقم الترجمۃ:۲۶۳۱ سلیمان بن داؤد الخولانی،ج:۳،ص:۴۷۴۔

③ السنن الکبریٰ للبیھقی،باب کیف فرض الصدقۃ،رقم الحدیث:۷۳۵۷،ج:۵،ص:۴۸۷،

کتاب میں دیکھا تو عجیب تماشا نظر آیا ان کا بیان ہے کہ:

نظرت فی اصل کتاب یحیی بن حمزة حدیث عمرو بن حزم فی الصدقات فاذا هو عن سلیمان بن ارقم۔①	صدقات کے سلسلہ میں عمرو بن حزم کی حدیث میں یحیی بن حمزہ کی اصل کتاب میں دیکھی کہ اس کے راوی سلیمان بن ارقم ہیں۔

ان کے ہوش جاتے رہے کہ دنیا کیسے شدید مغالطہ میں پڑی ہوئی تھی، وجہ اس کی یہ تھی کہ عمر بن عبدالعزیز والے سلیمان تو مشہور ثقات میں سے تھے لیکن یہ سلیمان بن ارقم اسی درجہ غیر معتبر آدمی ہیں۔ ائمہ نقد نے اس شخص کے متعلق "لیس بشیء" "لیس یساوی فلسا" "لیس بثقةٍ روی احادیث مناکیر" "ترکوه" "متروك الحدیث" "ذاهب الحدیث" "ساقط" "عامة مایرویه لایتابع علیه" "لایکتب حدیثه" حتی کہ "کان یقلب الاخبار" "ویروی عن الثقات الموضوعات" یہ سارے الفاظ ائمہ رجال سے حافظ نے تہذیب میں نقل کئے ہیں، اسی لئے ترمذی نے تصریح کردی ہے کہ سلیمان بن ارقم "ضعیف عند اهل الحدیث" امام احمد بن حنبل سے تو کسی نے سلیمان بن ارقم کی ایک حدیث کے متعلق کہا کہ اس کا روای سلیمان ہے، بولے "لانبالی روی ام لم یرو"۔

محمد بن عبداللہ الانصاری قاضی جن کا پہلے ذکر گزر چکا ہے کہا کرتے تھے کہ "کانوا ینهونا عنه ونحن شبان" ہمیں تو عنفوان شباب ہی میں ان کی روایتیں لینے سے منع کیا جاتا تھا۔ صالح جزرہ پر جب اس حقیقت کا انکشاف ہوا تو اپنے ہم عصر محدثین سے انھوں نے اس کا تذکرہ شروع کیا۔ ان کا بیان ہے کہ میں جب امام مسلم صاحب صحیح سے اس مغالطہ کا قصہ بیان کیا تو

کتب عنی مسلم بن الحجاج هذا الکلام②	مسلم بن حجاج نے میرے اس بیان کو قلم بند کرلیا۔

①، ② تہذیب التہذیب، رقم الترجمة: ۲۶۳۱ سلیمان بن داؤد الخولانی، ج: ۳، ص: ۴۷۵۔

جس کے یہ معنی ہوئے کہ امام مسلم نے اسے ایک بڑا قیمتی انکشاف قرار دیا اور صرف صالح جزرہ ہی نہیں ان کے بعد بھی لوگوں کو اس کی جستجو رہی اور یحیی بن حمزہ کے اصل نسخہ کو تلاش کر کے دیکھا گیا کہ واقعہ وہی ہے جو کچھ صالح کا بیان تھا اس کی توثیق کرنی پڑی، حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ:

قال الحافظ ابوعبدالله بن منده قرت فی کتاب یحیی بن حمزه بخطه عن سلیمان بن ارقم عن الزهری۔①	حافظ ابوعبداللہ بن مندہ کا بیان ہے کہ میں نے یحیی بن حمزہ کی کتاب میں پڑھا کہ زہری سے روایت کرنے والے سلیمان بن ارقم ہیں۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ کتنا عظیم مغالطہ تھا، ایسا مغالطہ کہ بڑے بڑے ائمہ نقد بھی اس مغالطہ کا تاثر سے محفوظ نہ رہ سکے، ابھی بیہقی کے حوالہ سے بات گزر چکی کہ ابوزرعہ، ابوحاتم الدارمی جیسے بزرگوں نے اس حدیث کی تحسین کی، امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ جیسے محتاط امام کے متعلق بھی بیان کیا جاتا ہے کہ:

سئل عن حدیث الصدقات هذا الذی یرویه یحیی بن حمزه اصحیح هو؟۔	امام احمد سے اس حدیث صدقات کی صحت کے متعلق جس کے راوی یحیی بن حمزہ ہیں دریافت کیا گیا۔

سلیمان بن ارقم کو سلیمان بن داؤد خیال کر کے امام نے فرمایا کہ:

ارجو ان یکون صحیحا۔②	مجھے توقع ہے کہ یہ صحیح ہے۔

ورنہ ظاہر ہے کہ سلیمان کو سلیمان بن ارقم جانتے ہوئے بھلا کسی کو اس حدیث کی تصحیح کی جرات ہو سکتی ہے، مگر پچھلے رواۃ نے یحیی بن حمزۃ کی کتاب سے بجائے ارقم کے داؤد خدا جانے کس بنا پر نقل کر لیا بات پھیل گئی، تحقیق کے بعد اس کا پتہ چلا لیا گیا کہ یحیٰی بن حمزۃ کے شاگرد حکم بن موسی کی

①،② تہذیب التہذیب، رقم الترجمۃ:۲۶۳۱ سلیمان بن داؤد الخولانی، ج:۳،ص:۴۷۵۔

غلطی تھی کہ بجائے ارقم کے داؤد کا لفظ ان کو یاد رہ گیا اور یہی غلطی کی بنیاد تھی، بہر حال یہ تو اس مغالطہ کی تاریخ تھی، آپ نے اندازہ کیا ہوگا کہ ایسا مغالطہ جس سے امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ بھی محفوظ نہ رہ سکے امام مسلم کے لئے وہ انکشاف جدید کی حیثیت رکھتا تھا، اس لئے فوراً انھوں نے اسے نوٹ کرلیا۔ لیکن اب ظلم کا کوئی ٹھکانا ہے کہ جس شخص کی وسعت نظر نے اس کو اس غلطی میں مبتلا ہونے سے محفوظ رکھا یعنی ابو جعفر طحاوی، لوگوں کو ان کے محدث ہونے اور فنِ اسناد کی واقفیت میں کلام ہے آپ دیکھ چکے کہ انھوں نے فوراً زہری کے شاگرد سلیمان کو سند کے بیچ سے نکال لیا اور یہ اعلان کرتے ہوئے کہ عمر بن عبدالعزیز والے سلیمان تو بے شک ثقہ ہیں لیکن یہ وہ سلیمان نہیں ہے، پھر اپنے استاد ابن ابی داؤد کے حوالہ سے یہ فقرہ نقل کرتے ہیں کہ:

سمعت ابن ابی داؤد یقول سلیمان بن داؤد هذا و سلیمان بن داؤد الحرانی عندهم ضعیفان جمیعًا۔①	میں نے اپنے استاد ابن داؤد کو یہ کہتے ہوئے سنا یہ سلیمان بن داؤد اور سلیمان بن داؤد حرانی محدثین کے یہاں ضعیف ہیں۔

افسوس ہے کہ اس فقرہ میں سلیمان کے ساتھ اگر ابن داؤد کا لفظ دونوں اسماء کے ساتھ نہ ہوتا تو آسانی دعوی کیا جاسکتا تھا کہ صالح جزرہ کے انکشاف ہی کو طحاوی دہرا رہے ہیں لیکن ابن داؤد کے اضافہ نے اس میں شک نہیں کہ بات کی وہ حیثیت نہیں رکھی ہے تاہم میرا خیال ہے کہ یہ نساخ اور معانی الاثار کے کاتبوں کی غلطی ہے یا مصحح صاحب نے اپنے کمالِ علم کا اظہار داؤد کے لفظ کے اضافہ سے کیا ہے، اور اس قسم کی غلطیاں بکثرت معانی الاثار اور مشکل الأثار دونوں میں پائی جاتی ہیں، مگر جب آگے طحاوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

و سلیمان بن داؤد الذی یروی عن عمر بن	وہ سلیمان بن داؤد جو عمر بن عبدالعزیز سے

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین و مائۃ، ج:۴، ص:۲۱۰، رقم الحدیث:۷۲۳۴۔

عبدالعزیز عندھم ثبت۔ روایت کرتے ہیں ائمہ جرح وتعدیل کے نزدیک ثقہ ہیں۔

اس سے اتنا تو معلوم ہوا کہ زہری کے شاگردوں میں سلیمان بن داؤد سے تو واقف تھے اور اس سے بھی کہ زہری کی اس روایت میں عمر بن عبدالعزیز والے سلیمان نہیں ہیں، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، طحاوی نے صرف، سلیمان ہذا، لکھا ہوگا اور مراد اس سے وہی سلیمان بن ارقم ہے لیکن واللہ اعلم بن داؤد کا اضافہ کیسے ہوگیا۔ بہرحال اگر اس اضافہ سے قطع نظر کرلیا جائے تو طحاوی نے وہی بات کہی ہے اور اسی راز کا افشا کیا ہے، جو اس روایت میں پایا جاتا تھا، اور اس اضافہ کو اگر رہنے بھی دیا جائے جب بھی آدھی بات کہ یہ عمر بن عبدالعزیز والے سلیمان نہیں ہیں، اس پر تو طحاوی نے بھی تنبیہ کی اور اس پر بھی کہ جس سلیمان کا یہاں ذکر کیا گیا ہے یہ محدثین کے نزیک ضعیف ہے، مدعا کے اثبات کے لئے اتنی کافی ہے۔

معانی الآثار ومشکل الآثار للامام الطحاوی

③

باقی سلیمان الحرانی تو ایک گمنام شخص ہے، حافظ نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا ہے، اور نہ ہی زہری کے تلامذہ میں اس کا نام لیا گیا ہے جو شدت جہالت وشدت ضعف کی کافی دلیل ہے، مگر طحاوی کی دقت نظر نے جرح وتعدیل کے اس عام ہتھکنڈے کو کافی نہیں خیال کیا، اسی لئے روایتی تنقید کے ساتھ درایت کے ایک قاعدہ سے بھی اس روایت کو وہ جانچنا چاہتے ہیں، پوچھتے ہیں کہ ایک طرف تو زہری کا ایسا شاگرد یعنی سلیمان اس روایت کو زہری کی طرف منسوب کرتا ہے، یعنی عمرو بن حزم کی کتاب الصدقات جیسی مفصل کتاب جس کے متعلق میں پہلے کہہ آیا ہوں کہ فلسکیپ کے ایک صفحہ سے زائد میں وہ روایت باریک ٹائپ میں آتی ہے، بیہقی میں یہ روایت موجود ہے جس سے اس کی طوالت اور گراں مائگی کا اندازہ ہوسکتا ہے، طحاوی کا سوال یہ ہے کہ ہمیں عقلاً بھی تو سوچنا چاہئے کہ زہری کے پاس جب ایسی عمدہ مفصل قیمتی کتاب صحیح سند سے موجود تھی تو یہ کیا بات ہے کہ وہ اپنے دوسرے جلیل القدر تلامذہ مثلاً یونس بن یزید وغیرہ سے تو وہ اس چھوٹی سی کتاب یعنی آل عمرو الاصحیفہ جس کا نام میں نے نسخہ فاروقیہ رکھا ہے، اس کو روایت کرتے تھے اور ایسی مبسوط کتاب کو صرف سلیمان جیسے آدمی کیلئے مختص کر دیا تھا عقل میں یہ بات نہیں آتی۔

طحاوی کے الفاظ یہ ہیں۔

ومما یدل ایضًا علی وھاء ھذا الحدیث ان اصحاب الزھری الماخوذ علمه عنھم مثل یونس بن یزید ومن روی عن الزھری فی ذلك شیئا انما روی عن الصحیفة التی	اور اس حدیث کی رکاکت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ زہری کے اصحاب جن سے ان کا علم ماخوذ ہے مثلاً یونس بن یزید اور وہ لوگ جنھوں نے اس سلسلہ میں زہری سے کچھ روایت کیا ہے یہ سب

عند ال عمر رضی الله تعالی عنه۔ اسی صحیفہ سے روایت کرتے ہیں جو آل عمر کے پاس تھا۔

گویا طحاوی نے تنقید روایت کے اس درائتی قاعدہ کا ذکر ضمنی طور پر کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیثوں کی جانچ کا ایک بڑا کلیہ قاعدہ ہے، ایک ہی استاد کے بڑے بڑے ارشد تلامذہ ایک ہی مسئلہ میں تو کوئی ہلکی سی دلیل سے نقل کرتے ہوں لیکن ایک معمولی آدمی اس استاد سے اس مسئلہ کے متعلق ایک ایسی چیز نقل کرتا ہو جو اس ہلکی اور سبک دلیل کے مقابلہ میں زیادہ قوت رکھتی ہو، غور کرنے کی بات ہے کہ عادۃً کیا ایسا ہو سکتا ہے؟ طحاوی نے خود ہی اس کے بعد لکھا ہے:

افتری الزهری یکون فرائض الابل عنده عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیه عن جده وهم جمیعا آئمة واهل علم ماخوذ عنهم فیسکت ذلك ویضطره الامر الی الرجوع الی صحیفة عمر غیر مرویةفیحدث الناس بها۔①

کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اونٹ کی زکوۃ کے نصاب کا بیان زہری کے پاس ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا ہوا موجود ہو، اور یہ سب اہل علم اور ائمہ ہوں مگر پھر بھی زہری سکوت کریں، وہ مضطر ہو کر صحیفہ عمر کی طرف مراجعت کریں اور لوگوں کے سامنے اس کی روایت کریں درآنحالیکہ وہ صحیفہ عمر سے مروی بھی نہ ہو۔

طحاوی نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ سلیمان والی روایت جو عمرو بن حزم کی کتاب سے متعلق ہے اس کے الفاظ اور اس کی سند کے رواۃ میں جو قوت ہے وہ آل عمر کے صحیفہ میں نہیں ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ سلیمان نے زہری سے اس روایت کو بایں سند نقل کیا ہے کہ زہری نے عمرو بن حزم کے براہ راست پوتے ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے سنا ہے،

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۱۰، رقم الحدیث:۷۲۳۴۔

ظاہر ہے کہ ابوبکر بن محمد علاوہ اس کے کہ عمرو بن حزم کے پوتے ہیں، امام مالک اور ان جیسے بزرگوں نے ان کی توثیق کی ہے، امام مالک کے الفاظ یہ ہیں:

مارایت مثل ابی بکر بن حزم اعظم مروۃ ولااتم حالا۔①	میں نے ابوبکر بن حزم جیسا کوئی آدمی عظیم المروت اور مکمل نہیں دیکھا۔

حافظ نے لکھا ہے کہ:

ولی المدینۃ والقضاء والموسم۔②	وہ مدینہ کے والی، قاضی اور امیر الحج بنائے گئے تھے۔

اور کیوں نہ ہو خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے قضاء کے لئے جس شخص کا انتخاب کیا ہو وہ کوئی معمولی آدمی نہیں ہوسکتا، یہی وہ بزرگ ہیں جن کے نام سے بخاری میں عمر بن عبدالعزیز کا مشہور فرمان تدوین حدیث کے متعلق صادر ہوا تھا، اور ابوبکر اس کتاب کو اپنے والد محمد سے روایت کرتے تھے، اور یہ وہی محمد بن عمرو بن حزم ہیں، جن کے عجیب و غریب قصے حرہ کے واقعہ میں بیان کئے جاتے ہیں، بلکہ یزید کی فوج سے مدینہ والے جب مقابلہ کے لئے تیار ہوئے تو انصار کے قبیلہ خزرج کے علمبردار حضرت محمد بن عمرو بن حزم ہی تھے۔

بہرحال جس پامردی سے اس ظالمانہ حملہ میں انھوں نے شہادت کا مقام حاصل کیا اس کے سوا بھی ان کے متعلق ارباب نقد کے الفاظ بہت وقیع ہیں، اور انہی محمد نے اپنے والد عمرو بن حزم سے یہ کتاب اپنے بیٹے قاضی ابوبکر کے لئے روایت کی تھی اسی کی طرف طحاوی نے اشارہ کیا ہے۔ عن ابی بکر من محمد عن ابیہ عن جدہ وھم جمیعًا ائمہ واھل علم ماخوذ عنھم۔

---

① تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، رقم الترجمۃ: ۷۲۵۴ ابوبکر بن محمد، ج:۳۳،ص:۱۴۱۔

② تہذیب التہذیب، رقم الترجمۃ: ۸۶۲۸، من کنیتہ ابوبکر، ج:۱۰،ص:۴۰۔

یہ تو سند کی قوت کا حال ہے، روایت جن صریح الفاظ میں زہری کی سند میں ہے وہ یہ ہے کہ "عن ابی بکر بن محمدبن عمرو بن حزم عن ابیه عن جده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کتب الی اهل الیمن الحدیث" ① جس کے یہ معنی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف براہ راست یہ کتاب صاف اور صریح الفاظ میں منسوب کی گئی ہے لیکن "نسخہ فاروقیہ" کی روایت کا حال یہ ہے کہ زہری روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ کہتے ہیں کہ:

نسخة کتاب رسول الله صلی الله علیه وسلم الذی کتب فی الصدقة وهی عند آل عمر بن الخطاب اقر بها سالم وعبدالله ابنا عمر۔ ②	یہ اس تحریر کے متعلق جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے متعلق تحریر فرمائی اور یہ تحریر حضرت عمر کے خاندان میں موجود تھی، سالم اور عبداللہ دونوں نے اس کا اقرار کیا ہے۔

ظاہر ہے کہ سند کے اتصال کا جو طریقہ ہے وہ اس میں نہیں ہے، ایک نسخہ ہے جس کے متعلق دعوی کیا جاتا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے لکھا، کب لکھا، کس کے سامنے لکھا، کس لئے لکھا، کس کو لکھ کر دیا یہ ساری باتیں بحث طلب رہ جاتی ہیں، طحاوی نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے ای صحیفۃ عمر غیر مرویۃ یعنی منسوب تو یہ حضرت عمر کی طرف ہے لیکن زہری کی کسی سند میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ کتاب کسی کو سنائی یا اسے رسول اللہ ﷺ کی طرف انھوں نے منسوب کیا۔ زیادہ سے زیادہ تمام طریقوں میں جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر نے اپنے لڑکوں سالم اور عبداللہ سے اسے روایت کیا جس سے ظاہر ہے کہ سند میں انقطاع پیدا ہو جاتا ہے، بہر حال طحاوی

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۰۶، رقم الحدیث:۷۲۲۶۔

② شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۰۷، رقم الحدیث:۷۲۲۹۔ (ہمارے پاس میسر نسخوں میں اَقْرَ انیھا سالم کے الفاظ آئے ہیں جس کا ترجمہ ہے کہ مجھے پڑھایا، ممکن ہے مصنف کے پاس کوئی اور نسخہ ہو جس میں اقرَّ بھا کے الفاظ آئے ہو۔ زاہد)

کو یہی کہنا ہے کہ مقابلۃً جو چیز کم ہو اور مضامین بھی اس کے کم ہیں اسے تو زہری اپنے بڑے بڑے شاگردوں سے بیان کرتے تھے اور عمرو بن حزم کی جو کتاب عن ابیہ عن جدہ کے طریقہ سے براہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم ملی تھی اسے ان شاگردوں سے چھپاتے تھے آخر اس کے کوئی معنی ہو سکتے ہیں؟ کوئی شک نہیں کہ طحاوی کی درایۃً یہ تنقید بہت زیادہ محل غور وتامل ہے، البتہ اس پر ایک شبہ وارد ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ زہری سے عمرو بن حزم والی کتاب کا اگر صرف بدنام سلیمان ہی ناقل ہوتا تو بیشک درایۃً یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ سلیمان کے علاوہ امام زہری کے ایک جلیل القدر تلمیذ معمر امام الیمن بھی عمرو بن حزم کی کتاب کو روایت کرتے ہیں، اور کون نہیں جانتا کہ معمر کا پایہ زہری کے شاگردوں میں کتنا بلند ہے۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ طحاوی کا یہ سوال کہ ''فرائض الابل'' کے متعلق جب زہری کے پاس عمرو بن حزم کی کتاب عن ابیہ عن جدہ کی سند کے ساتھ موجود تھی تو پھر یونس ابن یزید سے انھوں نے اس عجیب وغریب کتاب کو کیوں چھپایا کہ وہ بیچارے اس باب میں آل عمر والے صحیفہ پر عمر بھر قناعت کئے رہے حالانکہ زہری کے تعلقات کی نوعیت یونس سے یہ تھی کہ زہری جب دمشق آتے تھے اور رات کو پہنچتے تو اپنے ملنے والوں میں سے کسی کے پاس بجز یونس کے نہیں اترتے تھے بلکہ اسی کے ساتھ اگر امام احمد بن حنبل کے اس بیان کو ملا لیا جائے کہ:

ما اعلم احدًا احفظ الحديث الزهری من معمر الا ما كان من يونس فانه كتب كل شئی هناك۔①	میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جو زہری کی احادیث کا معمر سے زیادہ حافظ ہو بجز ان روایتوں کے جو یونس سے مروی ہیں، کیونکہ انھوں نے تو وہ تمام روایتیں لے لی تھیں جو وہاں موجود تھیں۔

امام احمد کے اس فقرہ پر غور کیجئے کہ ''كتب كل شیء هناك'' یعنی جو کچھ زہری کے پاس تھا

① تہذیب التہذیب، رقم الترجمۃ: ۸۲۰۱ یونس ابن یزید، ج: ۹، ص: ۴۷۱۔

سب لکھ لیا تھا اور اس کے بعد ابو جعفر طحاوی کے اس سوال کو سامنے رکھیئے کہ "ان اصحاب الزهری الماخوذ عنهم مثل یونس بن یزید و من روی عن الزهری فی ذلك شیئا۔

اور اس سے اندازہ کیجئے کہ رواۃ حدیث کی خصوصیتوں پر ان کی کیسی گہری نظر تھی، یونس بن یزید کے متعلق ان ہی محدثین کا یہ کہنا کہ جو کچھ زہری کے پاس تھا سب لکھ لیا تھا اور نہ لکھی تو ایسی عجیب وغریب کتاب یعنی عمرو بن حزم کی کتاب، کیا سمجھ میں آنے کی بات ہے؟ بلاشبہ یہ ایک عجیب سوال ہے تاہم طحاوی نے اس پر بس نہیں کیا ہے، معمر والی سند کی طرف بھی انھوں نے توجہ منعطف کی ہے، خود ہی سوال اٹھاتے ہیں کہ:

فان قال قائل فان حدیث معمر عن عبدالله بن ابی بکر حدیث متصل لامطعن لا حد فیه۔①	اگر کوئی کہے کہ معمر کی حدیث جو عبداللہ بن ابی بکر سے مروی ہے متصل حدیث ہے اور اس میں کسی کے لئے جائے طعن نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ معمر نے عبداللہ بن ابی بکر کے اضافہ کے ساتھ زہری سے جو روایت کی ہے اس میں تو سلیمان نہیں ہے اور یہ بھی اسی عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے، بہر حال درایت والی تنقید سے قطع نظر کر کے طحاوی نے معمر والی روایت میں ایک عجیب نکتہ پیدا کیا، مطلب یہ ہے کہ معمر والی سند کے الفاظ یہ ہیں۔

معمر عن الزهری عن عبدالله بن ابی بکر عن ابیه عن جده الحدیث۔

پس طحاوی نے عن ابیہ عن جدہ کے الفاظ کی گرفت کی ہے، وہ پوچھتے ہیں کہ قاضی ابو بکر نہیں بلکہ ان کے صاحبزادے عبداللہ کی طرف عن ابیہ عن جدہ کی ضمیریں راجع ہوگی، یعنی مطلب یہ ہوگا کہ عبداللہ نے اپنے والد ابو بکر سے ابو بکر نے عبداللہ کے جد (دادا) محمد سے یہ روایت اخذ کی ہے۔

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین و مائۃ، ج:۴، ص:۲۱۰، رقم الحدیث:۲۳۴۷۔

گویااس بنیاد پرعمرو بن حزم کی طرف جواس روایت کی نسبت تھی وہ جاتی رہی اور محمد پرختم ہوگئی۔
اب محمد کہتے ہیں ”کتب النبی صلی اللہ علیه وسلم الی اهل الیمن“۔
ظاہر ہے کہ محمد کی لقا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی اگر ہیں تو ان کے والد عمرو بن حزم ہیں نہ کہ محمد۔ پس جس سند میں عمرو بن حزم کی طرف روایت منسوب ہے اس میں تو سلیمان بن ارقم نے آکر کام خراب کیا اور جس میں سلیمان نہیں بلکہ معمر ہیں، اس میں عمرو بن حزم کا نام حذف ہوکر محمد پر روایت منقطع ہوگئی، مذکورہ بالا اعتراض یعنی معمر والی روایت تو متصل ہے اوراس میں کسی کو اعتراض کا موقع نہیں بلکہ اس کی سند بلا طعن ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے طحاوی کہتے ہیں کہ:

قیل ما هو بمتصل لا معمرًا رواه عن عبدالله بن ابی بکر عن ابیه عن جده وجده محمد بن ابی بکر وهو لم یرا النبی صلی الله علیه وسلم ۔①

کہا جاتا ہے کہ یہ روایت متصل نہیں ہے، کیونکہ معمر نے اس کو عبداللہ بن ابی بکر سے انھوں نے اپنے باپ سے اور انھوں نے اپنے دادا سے روایت کیا ہے، اوران کے دادا محمد بن ابی بکر ہیں اورانھوں نے آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا ہے.

اولاتو اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کہ محمد بن ابی بکر یعنی عمرو بن حزم جن کی کنیت ابو بکر تھی اوران کے پوتے قاضی ابو بکر کا نام بھی وہی تھا جو دادا کا تھا، ان محمد نے آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا نہیں تھا، طحاوی نے اپنی تاریخی وسعت نظری کو ظاہر کیا ہے۔
واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرو بن حزم یہ دراصل نوعمر صحابیوں میں ہیں، کل سترہ سال کی عمر تھی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نجران علاقہ یمن کا عامل بنا کر بھیجا تھا جس کا پہلے بھی ذکر آیا

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین و مائۃ، ج:۴، ص:۲۱۱، رقم الحدیث:۲۳۴۷۔

ہے اور نجران ہی میں ۱۰ ھ میں ان کے صاحبزادے محمد پیدا ہوئے اور یہی وجہ تھی کہ آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرف نہ ہوسکے۔

اب اسی واقعہ کو طحاوی سامنے رکھتے ہیں اور روایت پر جرح کرتے ہیں، پہلی جرح تو ان کی یہی ہے کہ اس کتاب کو آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں اس وقت لکھوایا تھا، جب محمد پیدا کیا ہوئے ہوں گے، ان کے والد نجران ہی نہیں گئے تھے، معمر والی روایت میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ ان کے والد عمرو بن حزم نے ان سے یہ کتاب روایت کی ہے، ظاہر ہے کہ اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوا کہ محمد اس کتاب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور بایں طور منسوب کرتے ہیں کہ جس شخص کے سامنے یہ کتاب لکھی گئی جسے دی گئی اس کا ذکر درمیان سے غائب ہے اور شوافع انقطاع کے عیب سے حدیثوں کو رد کرنے کے عادی ہیں وہی عیب تو اس میں بھی موجود ہے۔

طحاوی کے الفاظ یہ ہیں:

محمد بن ابی بکر لم یرا النبی صلی الله علیه وسلم ولا ولد الا بعد ان کتب رسول الله صلی الله علیه وسلم هذا الکتاب لابیه لانه انما ولد بنجران قبل وفات النبی صلی الله علیه وسلم سنة عشرة من الهجرة ولم ینقل فی هذا الحدیث ان محمد بن عمرو بن حزم روی هذا الحدیث عن ابیه.	محمد بن ابی بکر نے آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا اور ان کی تو ولادت بھی اس واقعہ کے بعد ہوئی ہے، جبکہ آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے باپ کو یہ تحریر لکھوائی تھی کیونکہ یہ ۱۰ ھ میں وفات نبوی سے قبل نجران میں پیدا ہوئے تھے، اور اس حدیث میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ محمد بن عمرو بن حزم نے اس حدیث کو اپنے باپ سے روایت کیا ہے۔

اور اس کے بعد حدیث پر حکم لگاتے ہیں کہ:

فقد ثبت انقطاع هذا الحدیث ایضا① پس اس حدیث کا بھی انقطاع ثابت ہوگیا۔

لیجئے زہری کی پہلی حدیث کو سلیمان نے نا قابل اعتبار ٹھہرایا اور معمر والی سند اس اعتراض سے تو محفوظ تھی لیکن طریقہ ادا معمر نے ایسا اختیار کیا کہ اطلاع کا عیب حدیث میں پیدا ہوگیاں۔ بیہقی جب طحاوی کی اس گرفت پر مطلع ہوئے ہیں تو عجب انداز میں فرماتے ہیں کہ:

واما حدیث الصدقات فله اصل فی بعض ماروا ه معمر عن الزهری عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم فافسد اسناده②۔ اور رہی حدیث صدقات تو معمر کی بعض روایتوں میں اس کی اصل موجود ہے لیکن معمر نے اس کی سند فاسد کردی ہے۔

بیہقی نے اپنے اس نوٹ میں ایک تو یہ نہیں بتایا کہ معمر نے اس سند کو کس طرح بگاڑ دیا اور بگاڑ کی گرفت جس سے ہو سکتی تھی اس کو عنعنہ کی آڑ میں چھپا دیا یعنی معمر عن الزہری عن ابی بکر بن محمد الخ کہدیا، حالانکہ زہری کے بعد معمر والی روایت میں عن عبداللہ بن ابی بکر عن ابی بکر عن ابیہ عن جدہ ہے۔ بہر حال یہی غنیمت ہے کہ معمر کے طرز بیان سے سند کے الفاظ میں انقطاع کی جو گنجائش نکل آئی اس کا بیہقی نے اقرار تو کرلیا، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طحاوی اس روایت کو واقع میں رد کرنا نہیں چاہتے لیکن خصم جس طریقہ سے اپنے مخالفوں کی روایتوں میں نقص نکال کرنا قابل احتجاج ہونے کا فیصلہ کردیتے ہیں، اسی طریقہ کو الزامًا انھوں نے یہاں اختیار فرمایا ہے، آخر میں خود فرماتے ہیں کہ:

والمنقطع فانتم لاتحتجون به.③ اور منقطع سے تو تم لوگ احتجاج نہیں کرتے۔

مطلب وہی ہے کہ حدیث احتجاج کے قابل رہتی ہے یا نہیں مجھے اس سے بحث نہیں بلکہ آپ

①،③ شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فیما زاد علی عشرین ومائۃ، ج:۴،ص:۲۱۱، رقم الحدیث:۷۲۳۴۔

② السنن الکبریٰ للبیھقی، باب کیف فرض الصدقۃ، رقم الحدیث:۷۳۵۷، ج:۵،ص:۴۸۷۔

حضرات کا جو مذاق ہے اس کا اقتضاء تو یہی ہے کہ اس حدیث سے بھی درست بردار ہو جایئے۔
تعجب ہے کہ بیہقی بجائے اس کے کہ انقطاع کے عیب ہونے کے اصول کا انکار کر کے یہ کہہ دیتے کہ انقطاع سے قطع نظر دوسرے قرائن تو ایسے ہیں جن سے اس حدیث کی توثیق ہوتی ہے، لیکن چونکہ اپنی بات جاتی ہے، اور ایک جگہ اگر اس اصول کو مان لیا جائے تو حنفیوں کی سینکڑوں وہ دلیلیں جو انقطاع کی تلوار سے ذبح ہوئی ہیں، معاً زندہ ہو جاتی ہیں، اسی لئے علامہ بیہقی نے انقطاع کے عیب کو برقرار رکھتے ہوئے معمر کی روایت سے دست برداری کر لی اور اسی سلیمان والی مجروح روایت میں پناہ گزیں ہونے پر مجبور ہوئے اور اطمنان سے فرماتے ہیں کہ معمر نے تو خیر سند بگاڑ دی لیکن

حدیث سلیمان بن داؤد مجرد الاسناد① — سلیمان بن داؤد کی حدیث عمدہ اسناد والی ہے۔

مگر گزر چکا کہ کاش سلیمان سلیمان بن داؤد ہی ہوتا۔ کیا بیہقی صالح جزرہ اور ابن مندہ کے انکشافات سے ناوقف ہیں، یہ کون کہہ سکتا ہے ان جیسا متبحر محدث اتنی معمولی بات سے بے خبر ہوسکتا ہے؟ لیکن:

عالم بے خبری میں ہے نہایت آرام — کیف کیوں ہوش میں آتے ہو یہ کیا کرتے ہو

اور یہ تو شوافع کے دعوے کے پہلے جز یعنی ''الاثار المتصلۃ شاہدۃ لقولنا'' کی تنقید اسماء الرجال واصول حدیث کے ضوابط کی روشنی میں تھی الطحاوی نے یہ لکھ کر کہ:

فقد ثبت ان کل ما روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب منقطع.② — یہ ثابت ہو گیا کہ اس باب میں جو کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے وہ سب منقطع ہے۔

---

① السنن الکبریٰ للبیھقی، باب کیف فرض الصدقۃ، رقم الحدیث: ۷۳۵۷، ج: ۵، ص: ۴۸۷۔

② شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ ...، ج: ۴، ص: ۲۱۱، رقم الحدیث: ۲۳۴۷۔

اوراس کے بعد انھوں نے وہی باتیں انقطاع کے متعلق کہی ہیں جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔یعنی ایک جگہ جب منقطع روایت سے آپ لوگوں نے فائدہ اٹھالیا تواب دوسری جگہ کسی دوسرے کوٹوکنے کا حق باقی نہ رہااور دراصل ان سارے مباحث سے ان کی غرض یہی تھی۔

اس کے بعد وہ دعوے کے دوسرے جزء کی طرف متوجہ ہوتے ہیں یعنی ''ولیس ذلک مع مخالفنا'' اس سلسلہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، بات یہ ہے کہ میں پہلے بھی کہہ آیا ہوں کہ عمرو بن حزم کی کتاب الصدقات کے الفاظ ایک تو وہ تھے جو زہری کی سند سے منقول ہیں ان سے شوافع کی تائید ہوتی ہے، اس سند کا حال تو معلوم ہی ہو چکا اب ان ہی عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی کتاب کا ایک اور نسخہ بھی ہے، یہ نسخہ قیس بن سعد کے نام سے مشہور ہے، قیس نے اس نسخہ کو قاضی ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے بایں الفاظ حاصل کیا تھا کہ:

اخبرنی ان النبی صلی الله علیه و سلم کتبه لجده عمرو بن حزم.	مجھ کو بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ان کے دادا عمرو بن حزم کے لئے لکھا تھا۔

اور قیس سے اس نسخہ کو وہی حماد بن سلمہ نے (جن کا ذکر پہلے بھی قاضی ثمامہ کی حدیث میں گزر چکا ہے) اس طریقہ سے حاصل کیا تھا جسے وہ خود ہی بیان کرتے تھے۔

قلت لقیس بن سعد اکتب لی کتاب ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم فکتبه لی فی ورقة ثم جاء بها و اخبرنی انه الخ.①	میں نے قیس بن سعد سے کہا کہ میرے لئے ابوبکر بن محمد کی کتاب لکھ دیجئے، تو انھوں نے اس کو میرے لئے ایک ورقہ میں لکھ دیا پھر وہ اس کو لیکر آئے اور انھوں نے بتایا کہ ...

یعنی اس کے بعد ہی الفاظ جو قیس کی زبانی ہم نے پہلے نقل کئے ہیں قیس نے بیان کئے۔عمرو بن حزم کے اس نسخہ میں جو حساب اہل سائمہ کی زکوۃ کا درج ہے وہی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے شوافع

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ ...، ج:۴، ص:۲۰۷، رقم الحدیث:۲۳۱۷۔

یہ تو کہہ نہیں سکتے تھے کہ یہ روایت ثابت نہیں ہے، کیونکہ طحاوی نے اپنی خاص سند سے اس کو جو نقل کیا ہے، اس کے سوا بھی ابوداؤد کی کتاب المراسیل میں صحیح سند سے حماد بن سلمہ عن قیس بن سعد کے ذریعہ سے یہ حدیث مروی ہے، اس لئے شوافع نے اپنی وہی پرانی ترکیب انقطاع والی اس میں بھی چلائی۔

پہلا اعتراض تو ان کا یہی ہے کہ اس نسخہ کو قاضی ابوبکر نے بایں الفاظ نقل کیا ہے کہ ان کے دادا عمرو بن حزم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھوا کر دیا تھا اور یہ مسلم ہے کہ ابوبکر کی ملاقات ان کے دادا عمرو بن حزم سے ثابت نہیں، پس ثابت ہوا کہ روایت منقطع ہے، بیہقی اسی اعتراض کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"وھو منقطع من ابی بکر بن حزم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم"۔

مطلب وہی ہے کہ ابوبکر کی ملاقات جب عمرو بن حزم اپنے داد سے نہ تھی تو اس کتاب کا انتساب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسے طریقے سے کیا گیا ہے جس میں درمیان کے راوی سے براہ راست یہ کتاب نہ سنی گئی نہ لی گئی، دوسرا اعتراض یہ ہے جسے بیہقی نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

وقیس بن سعد اخذہ عن کتاب لا عن سماع و کذلک حماد بن سلمہ اخذہ عن کتاب لا عن سماع۔①	قیس بن سعد نے اس کو کتاب سے لیا ہے سماع سے نہیں اور اسی طرح حماد بن سلمہ نے اس کو کتاب سے لیا ہے سماع سے نہیں۔

دراصل طحاوی نے قاضی ثمامہ اور زہری دونوں کی روایتوں میں جو انقطاع ثابت کیا ہے وہ اس زبردستی کا جواب ہے، غور کرنے کی بات ہے کہ ابوبکر بن محمد کو بالاتفاق تمام محدثین جلیل القدر ائمہ حدیث میں مانتے ہیں، گزر چکا کہ ان ہی کے نام عمر بن عبدالعزیز کا فرمان تدوینِ حدیث کے

① السنن الکبریٰ للبیہقی، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ عن علی رضی اللہ عنہ الخ، رقم الحدیث: ۷۳۶۸، ج: ۵، ص: ۴۹۵۔

متعلق شرف صدور لایا تھا۔ اگر نا قابل اعتماد آدمی ہوتے تو کیا ان کے ذمہ اتنا اہم کام عمر بن عبدالعزیز جیسے محتاط خلیفہ کر سکتے تھے، وہ براہ راست اپنے دادا کی کتاب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں، لیکن صرف یہ نہیں بتاتے کہ کس نے ان کو کہا کہ یہ وہی کتاب ہے جو تمہارے دادا کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھوا کر دی تھی، بس اتنی سے بات تھی جس کے لئے حدیث نا قابل احتجاج ہوگئی حالانکہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب تک تواتر سے ان کو یہ نہ معلوم ہوا ہوگا کہ میرے دادا کو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کتاب لکھوا کر دی تھی کیا یہ ممکن ہے کہ باوجود "ہومن عدل" ہونے کے وہ یہ کہنے کی جرات کریں کہ: " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتبہ لجدہ".

مگر یہاں اس سے کیا بحث ہے، صرف انقطاع کے لفظ پر اصرار مقصود ہے اور یہی حال دوسرے اعتراض کا ہے، آپ دیکھ چکے کہ قیس سے حماد بن سلمہ کہتے ہیں کہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کی جو کتاب ہے وہ مجھے لکھ کر دیجئے، قیس ان کو ایک ورقہ میں لکھ کر دیتے ہیں اور دیتے ہوئے کہتے ہیں، قاضی ابوبکر نے مجھ سے یہ کہا ہے کہ یہ وہ کتاب ہے جو میرے دادا کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھوا کر دی تھی، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ خود اس لکھی ہوئی عبارت کو قیس نے حماد کو پڑھ کر نہیں سنایا لیکن دونوں محدث تھے، دونوں لکھنا پڑھنا جانتے تھے، محض ایک رسمی بات کہ پڑھ کر نہیں سنایا اس لئے اس کی تعبیر کر دی گئی کہ حدیث نہ قیس نے ابوبکر سے سنی اور نہ حماد نے قیس سے، بلکہ ہر دو کو صرف کتاب ملی، اور اسی رسمی سماع کے فقدان کو گویا عدم اتصال روایت کا ذریعہ بنا لیا گیا، انصاف شرط ہے کہ اگر اسی قسم کی زبردستیوں کے مقابلہ میں طحاوی نے بھی شوافع کی کل دلیلوں کو منقطع کر کے رکھ دیا اور کہیں کہیں کچھ زیادہ دباؤ سے کام لیا ہے، تو جو زیادتی شوافع کی طرف سے عمل میں آئی ہے یقیناً اس کے مقابلہ میں طحاوی کی زیادتی زیادتی نہیں، طحاوی نے در

اصل اسی کی طرف اپنے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ:

فقد ثبت ان کل ما روی عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب منقطع.①	ہر وہ روایت جو اس باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے پس وہ منقطع ہے۔

یعنی چلئے ہماری روایت کو جب اس طریقہ سے آپ لوگوں نے منقطع کرنے کی کوشش کی ہے تو ہم بھی

محتسب خم شکست من سرِ او سن بالسن والجروح قصاص

پر عمل کرتے ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ انقطاع کا موثر انقطاع قطعاً نہیں ہے بلکہ صرف لفظی اور اصطلاحی انقطاع اس کو کہا جا سکتا ہے اس لئے صاحب جواہر النقی نے لکھا ہے کہ:

والاخذ بالکتاب حجة وصرح البیھقی فی المدخل ان الحجة تقوم بالکتاب۔②	اور کتاب سے اخذ کرنا حجت ہے اور بیہقی نے مدخل میں تصریح کی ہے کہ کتاب سے حجت قائم ہو جاتی ہے۔

حضرت محدث کشمیری سے بھی یہی منقول ہے کہ:

ان مثل ھذه الکتابة معتبرة ③	اس طرح کی کتاب معتبر ہے۔

میں بتا چکا ہوں کہ جس قسم کی کتابت یہاں ہوئی ہے کون ایسا ہوگا جو اسے سماع سے کمتر قرار دے سکتا ہے، یوں تو وسوسہ پیدا کرنے کے لئے سماع میں بھی سینکڑوں گنجائشیں ہیں، مقصود تو حصول ظن غالب ہے سماع سے ہو تو کیا اور کتابت سے ہو تو کیا اور کوئی شبہ نہیں کہ جس طریقہ سے یہاں کتابت ہوئی ہے اس سے ظن غالب ضرور پیدا ہو جاتا ہے، افسوس ہے کہ بات طول ہو جائے گی

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ ...، ج:۴، ص:۲۱۱، رقم الحدیث:۲۳۴۷۔
② الجوہر النقی، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ عن علی رضی اللہ عنہ الخ، ج:۱، ص:۳۸۳۔
③ العرف الشذی، باب ماجاء فی زکاۃ الابل والغنم، رقم الحدیث:۶۲۱، ج:۲، ص:۱۰۱۔

ورنہ کتابت کے متعلق بھی ائمہ حدیث کے نقول کو پیش کرکے میں بتا تا کہ قیس کی روایت والی کتاب سماع سے کسی طرح کم نہیں ہے مگر شوافع نے صرف اسی جرح بالانقطاع پر کفایت نہیں کی بلکہ آگے بڑھکر ان لوگوں نے وہی زہری والی روایت کو پیش کرکے استدلال کی نئی صورت نکالی، طحاوی نے ان کے اس طریقہ استدلال کو بایں الفاظ نقل کیا ہے۔

فان قال قائل اما حدیث عمرو بن حزم فقد اضطرب واختلف فیہ فلاحجة فیہ لاحدمن اھل ھذہ المقالات۔	اگر کوئی کہے کہ عمرو بن حزم کی حدیث تو مضطرب ہے اور اس میں اختلاف ہے اس لئے وہ ان اربابِ مقالات میں سے کسی کے لئے حجت نہیں بن سکتی۔

مطلب یہ ہے کہ عمرو بن حزم کی ایک طرف روایت تو قیس بن سعد والی ہے جس سے حنفیوں کی تائید ہوتی ہے لیکن اس عمرو بن حزم کی کتاب کا جو نسخہ زہری سے منقول ہے اس سے شوافع کی تائید ہوتی ہے،"فاذا تعارضا تساقطا"۔

طحاوی اس کے بعد کہتے ہیں کہ" وغیرہ ممارو ی فی ھذا الباب اولی منہ "یعنی عمرو بن حزم کی کتاب سے دونوں استدلال ترک کردیں اور آل عمر کے صحیفہ یا صدیقیہ نسخہ وغیرہ سے استدلال کیا جائے اور وہ تو شوافع کے مطابق ہے، تعارض کے اس دعوی پر طحاوی ذرا برہم ہو جاتے ہیں اور کہتے ہیں:

قیل لہ من این اضطرب حدیث عمرو بن حزم.①	اس سے پوچھا جائے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں اضطراب کہاں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ کجا زہری والی روایت جس کی ایک سند ہے تو وہی سلیمان بن ارقم مشہور بدنام راوی ہے اور بڑی مشکل سے پتہ چلایا گیا کہ وہ سلیمان بن داؤد نہیں ہے، آپ اس سے مقابلہ کر

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ...، ج:۴،ص:۲۱۱، رقم الحدیث:۲۳۴۷۔

رہے ہیں، اس روایت کا جسے قیس بن سعد جیسا معتبر راوی نقل کر رہا ہے، کون قیس بن سعد جو امام مکہ عطاء کی جانشینی کرتے تھے، ابن جریج جیسے ثقہ راوی کا مقابلہ کر کے مشہور صاحب سنن ابوداؤد سے کسی نے پوچھا کہ عطاء کے شاگردوں میں کسے فضیلت حاصل ہے، ابوداؤد نے لطیف جملہ میں جواب دیا کہ:

کان قیس اقدم وابن جریج یقدم.①	قیس سب سے پیشرو تھے اور ابن جریج کو آگے کیا جاتا تھا۔

خود بڑھ جائے اور بڑھایا جائے میں ظاہر ہے کہ بڑا فرق ہے، بہر حال بلا اختلاف حافظ نے نقل کیا ہے، کہ امام احمد وابوزرعہ ویعقوب بن شیبہ وابوداؤد سب ان کو ثقہ کہتے تھے۔ ابن معین کے نزدیک وہ "لیس بہ باس" کا مصداق ہیں۔ بظاہر اس قسم کی اتفاقی توثیق کم ہی خوش نصیبوں کو میسر آتی ہے، پس کہاں قیس بن سعد اور ان کی روایت اور کہاں زہری والی اس سند والی روایت طحاوی نے اسی مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ:

اماقیس بن سعد فقد رواه عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم علی ماقد ذکرنا عنه وقیس بن سعد حجة حافظ.	قیس بن سعد نے تو اس کو ابوبکر... سے روایت کیا ہے، اور قیس بن سعد حجت اور حافظ ہیں۔

یہ تو قیس اور ان کی روایت کا مقام ہے، اس کے مقابلہ میں الزہری والی روایت کے متعلق لکھتے ہیں:

واما حدیث الزهری الذی خالفه فانما رواه عن الزهری من لاتقبلون انتم روایته عن الزهری بضعفه عندکم.	رہ گئی زہری کی حدیث جو اس کے مخالف ہے تو وہ زہری سے ایک ایسے شخص نے روایت کی ہے جس کی روایت کو تم خود بوجہ بزعم شما ضعیف ہونے

① تہذیب التہذیب، رقم الترجمة: ۵۷۶۷ قیس بن سعد، ج:۶ ص:۵۳۲۔

① کے تم قبول نہیں کرتے۔

یعنی وہی سلیمان بن ارقم والی روایت، خیال کرنے کی بات ہے کہ ایسے جلیل القدر محدث یعنی قیس کی روایت کو سلیمان کی روایت سے ٹکرایا جاتا ہے، اور گرایا جاتا ہے، البتہ معمر والی سند سے زہری کی روایت میں اگرچہ انقطاع تو طحاوی ثابت کر چکے تھے لیکن انقطاع کا عیب کم از کم فریق مخالف کے نزدیک قیس کی روایت میں بھی ہے، پھر اس سے تصادم کر کے تساقط کا کام کیوں نہیں لیا جاسکتا پس یہی مقام ہے جہاں طحاوی نے اپنی ذہانت کے سوا اپنے معلومات کی وسعت کا ثبوت پیش کیا ہے، مقصد یہ ہے کہ معمر والی روایت میں یہ بات گزر چکی کہ زہری سے معمر اس روایت کو بجائے قاضی ابوبکر کے ان کے بیٹے عبداللہ کے واسطے سے نقل کرتے تھے، اب طحاوی دکھانا چاہتے ہیں کہ ان عبداللہ بن ابی بکر اور قیس بن سعد میں کیا نسبت ہے، قیس کا حال تو گزر چکا کہ ''حجۃ حافظ'' ہیں، اس کے مقابلہ میں عبداللہ بن ابی بکر کا حال طحاوی ہی کی زبانی سنئے کہتے ہیں:

حدثنی یحیی بن عثمان قال سمعت ابن الوزیر یقول سمعت الشافعی یقول سمعت سفیان بن عیینه یقول کذا اذا رئینا الرجل یکتب الحدیث عن واحد من اربعة وذکر فیهم عبدالله بن ابی بکر سخرنا منه لانهم کانوا لایعرفون الحدیث۔②

یحیی بن عثمان بیان کرتے ہیں، انھوں نے ابن الوزیر سے سنا تھا اور انھوں نے امام شافعی کو یہ فرماتے سنا تھا کہ میں نے سفیان بن عیینہ سے سنا ہے، فرماتے تھے کہ جب ہم کسی شخص کو دیکھتے تھے کہ وہ چار آدمیوں میں سے کسی ایک سے روایت کر رہا ہے، اور ان چاروں میں عبداللہ بن ابی بکر بھی شامل تھے، تو ہم اس کا مذاق اڑاتے تھے کیونکہ یہ لوگ حدیث کو نہیں پہچانتے تھے۔

①، ② شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ...، ج:۴، ص:۲۱۱، رقم الحدیث:۷۲۳۴، ۷۲۳۵۔

لیجئے دوسرے کی نہیں خود امام الشوافع حضرت امام شافعی کی شہادت ہے کہ معمولی آدمی نہیں مدارالحدیث سفیان بن عیینہ کا عبداللہ بن ابی بکر کے متعلق بیان ہے کہ ان سے حدیث پڑھنے والوں کا لوگ مذاق اڑاتے تھے کیونکہ ان کو حدیث کے فن سے واقفیت نہ تھی، طحاوی امام شافعی کی اس شہادت کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

فلما لم یکافی عبداللہ بن ابی بکر قیسًا فی الضبط والحفظ صار الحدیث عندنا علی مارواہ قیس لاسیما وقد ذکر ان ابا بکر بن محمد کتبہ لہ .①

جب عبداللہ بن ابی بکر ضبط اور حافظہ میں قیس کے برابر نہ ہوئے تو ہمارے نزدیک حدیث قیس کی روایت کے مطابق ہی ہوگی، خصوصًا اس لئے کہ ابوبکر بن محمد نے اس کو ان (قیس) کے لئے لکھا تھا۔

یعنی تساقط کا عمل تو جب جائز ہوسکتا ہے، جب تعارض بھی ہو، خاک کا عالم پاک سے کیا تعارض ہے، کجا قیس بن سعد خلیفہ عطاء امام مکہ اور کجا عبداللہ بن ابی بکر جن سے پڑھنے پر محدثین تمسخر کرتے ہوں۔

آخر میں ایک اور لطیف اضافہ طحاوی نے کر دیا اور وہ وہی بات ہے جو میں پہلے کہہ آیا ہوں کہ کتابت ہر حال میں سماع سے کمتر نہیں سمجھی جاتی بلکہ ایک ہی مدعا کو آدمی چاہے زبان سے تلفظ کر کے سنائے یا ایسا آدمی جو پڑھنا جانتا ہو بجائے بولنے کے لکھ کر وہی بات بتائے، عملاً ونتیجۃً دونوں کوئی فرق نہیں ہے۔

"کتبہ لہ" یعنی قاضی ابوبکر نے قیس ہی کے لئے لکھ کر دیا اور قیس نے حماد بن سلمہ کو لکھ کر دیا۔ ان ہی کے لئے لکھا، اس میں اور سماع میں کوئی فرق نہیں ہے، متن نہیں بلکہ سند کے متعلق امام طحاوی کی فن دانی اور ماہرانہ حذاقت کے ثبوت میں یہ چند سرسری مثالیں ہیں جو ان کی کتاب "معانی

① شرح معانی الآثار، کتاب الزیادات، باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ ...، ج:۴، ص:۲۱۱، رقم الحدیث:۷۲۳۵۔

الاثار“ کے بعض جستہ جستہ مقامات سے حاصل کی گئی ہیں، ان مثالوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ

① رواۃ حدیث کے اساتذہ اور تلامذہ دونوں سلسلوں سے طحاوی خوب واقف تھے۔

② ان کو اس کا بھی علم تھا کہ اساتذہ کے ساتھ ان کے مختلف تلامذہ کو کیا نسبت ہے، یعنی کن استادوں کے کن کن شاگردوں کو ان کی حدیثوں کے متعلق اہمیت حاصل ہے، کہ اس علم پر متون حدیث کے زیادات کی صحیح تنقیح ممکن ہے۔

③ وہ رواۃ کے سنین ولادت وفات سے بھی گہری واقفیت رکھتے تھے۔

④ سب سے اہم چیز فن اسناد میں حدیث کی علت کی واقفیت ہے، ان لوگوں کے سوا جو اس فن کے نقاد کہلاتے ہیں، عامی آدمی کی نظر ان مخفی علل کی طرف نہیں جاسکتی، آپ نے دیکھا کہ زہری کا اپنے جلیل القدر تلامذہ سے صرف آل عمر کے صحیفہ کی روایت اور غیر اہم تلامذہ کا عمرو بن حزم کے نسخہ کا تذکرہ جس سے شوافع کی تائید ہوتی ہے، اس میں جو علت طحاوی نے نکالی ہے وکتنی دقیق ہے اور علم اسمائ لرجال کی کتنی وسیع معلومات پر ان کا یہ فیصلہ مبنی ہے، یہ واقعہ ہے کہ اس قسم کے فیصلوں پر ان ہی لوگوں کی رسائی ممکن ہے جن کا پایہ اس فن میں غیر معمولی طور پر بلند ہو۔

⑤ ایسی حدیثیں جن کے انقطاع کی طرف عام نگاہوں کو توجہ نہیں ہوسکتی تھی بلکہ عام علماء شافعیہ ہمیشہ ان سندوں کو متصل ہی سمجھتے رہے لیکن طحاوی نے عالمانہ نکات کو پیش کر کے انہی متصل سندوں کا انقطاع ثابت کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ان کی مہارت وحذاقت کا کوئی انکار کرسکتا ہے۔

اور یہ چند مثالیں ہیں، اگر استیعاب کا ارادہ کیا جائے تو صرف ان کی ان ہی دونوں مطبوعہ کتابوں سے اس قسم کے محدثانہ مباحث کا اتنا بڑا ذخیرہ فراہم کردیا جاسکتا ہے جس سے ایک مستقل ضخیم کتاب تیا ہوسکتی ہے، معانی الاثار سے زیادہ اس قسم کا سرمایہ مشکل الآ ثار میں موجود ہے، میرا

مقصد چونکہ صرف اس قدر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے طحاوی کے متعلق جو یہ دعوی کیا ہے کہ امام طحاوی کو علم الاسناد میں اس فن کے علماء کا سا درک نہیں تھا، اہل انصاف اندازہ کریں کہ ابن تیمیہ کا یہ دعوی کہاں تک اصلیت پر مبنی ہے، مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ابن تیمیہ کے اس دعوی پر تو صرف یہ تنقید کی ہے کہ امام ابن تیمیہ نے اس میں بھی اپنی عادت کے مطابق تنقید کی ہے، ①
لیکن میرا تو خیال ہے کہ مبالغہ ہی نہیں بلکہ اگر معاف کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے، کہ یہ دعوی ناواقفیت پر مبنی ہے اور

ولا تقف مالیس لك به علم۔ جس چیز کا تم کو علم نہ ہو اس کا اتباع نہ کرو۔

کے قرانی فرمان کی خلاف ورزی ہے، اور اگر واقفیت کے باوجود حافظ ابن تیمیہ نے اس دعوی کی جراءت کی ہے تو پڑھنے والے قرآنی آیت

وجحدو بها واستيقنت انفسهم وہ اس کا انکار کرتے ہیں حالانکہ ان کے نفوس کو اس کا یقین ہے۔

سے ان کے اس دعوی کی اگر توجیہ کریں تو میں نہیں سمجھتا کہ ان کو کس بنیاد پر مطعون کیا جا سکتا ہے، آخر انھوں نے بھی تو اسلام کے ایک فاضل جلیل خادم حدیث نبوی پر اس قسم کا حملہ کیا ہے، سلف کے احترام کو اگر انھوں نے ملحوظ نہیں فرمایا تو

تو بجائے پدر چہ کردی خیر کہ ہماں چشم داری از پسرت

امام طحاوی کے دوسرے فنی کمالات

معرفۃ الاسناد کے متعلق غالباً ایک مختصر مقالہ کی حیثیت سے میرا اتنا بیان کافی ہوسکتا ہے، اب میں چاہتا ہوں کہ ''الاثار والحدیث'' کے متعلق طحاوی کے اس خاص کمال کے چند نمونے پیش کروں

① الفوائد البهية في تراجم الحنفية، احمد بن محمد بن سلامہ ابوجعفر الطحاوی، ص: ۳۴۔

جو ان کا خاص حصہ ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ متعارض حدیث و آثار میں ترجیح دینے کا ایک طریقہ تو وہی ہے جو عموماً محدثین میں رائج ہے، یعنی بجائے متن پر غور کرنے کے صرف حدیث کی سند اٹھالی جاتی ہے، اور رواۃ حدیث کے رجسٹر (یعنی اسماء الرجال) کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے جو کچھ بھی کیا جاتا ہے، درد کی یہ داستان بہت طویل ہے، بڑی طوالت ہو جائیگی ورنہ میں یہ دکھاتا کہ اس راہ سے حدیثوں کی ترجیح کا طریقہ جو عموماً محدثین اور خصوصاً شوافع میں مروج ہے اس میں کتنی غیر ذمہ داریوں سے کام لیا گیا ہے، مبالغہ نہیں بلکہ واقعہ ہے اور اس کا ثبوت ان لوگوں کے طرز عمل میں ملتا ہے کہ تنقید کے بعد ترجیح نہیں دی جاتی بلکہ ترجیح کے بعد عموماً اسی ترجیح کے دعوی کی تصحیح کے لئے تنقید سے کام لیا جاتا ہے، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک ہی راوی ہے جس کی ایک جگہ توثیق کی گئی ہے اور زور شور سے اس کے متعلق تمام تعدیلی کلمات جمع کر دیئے گئے ہیں، اور یہ وہاں کیا جاتا ہے جہاں اس راوی کی تعدیل سے کام چلتا ہو اور وہی راوی بیچارہ دوسری جگہ آتا ہے، تمام جرحی الفاظ اس کے متعلق اکھٹے کر دیئے جاتے ہیں، ہنگامہ کر دیا جاتا ہے کہ یہ راوی معتبر نہیں ہے اس کا تماشا اگر کسی کو پر لطف طریقہ سے دیکھنا منظور ہو تو الترکمانی کی الجواہر النقی کا سنن بیہقی کے ساتھ ساتھ مطالعہ کرے، ابھی ابھی ''صدقات الابل'' والے خلافیہ کے سلسلہ میں حماد بن سلمہ کا نام گزر چکا ہے، نسخہ صدیقیہ کی توثیق کے لئے البیہقی کو ضرورت ہوئی، یہاں حماد بن سلمہ والی روایت کو نقل کر کے بغیر کسی دغدغے کے لکھتے ہیں کہ:

اسناده صحيح و كلهم ثقات۔① اس کی اسناد صحیح ہے اور یہ کل ثقات ہیں۔

یعنی حماد بن سلمہ کا شمار یہاں ثقات میں کیا گیا ہے، الترکمانی لکھتے ہیں کہ کتاب الطہارۃ میں ان ہی بیہقی صاحب نے دوسرے موقعہ پر جہاں حماد کی روایت ان کے مدعا کے مخالف تھی سند کو ان

① السنن الکبریٰ للبیھقی، باب کیف فرض الصدقۃ، رقم الحدیث: ۷۳۴۹، ج:۵، ص:۴۸۰۔

الفاظ میں درج کرنے کے بعد ارقام فرماتے ہیں کہ

حماد بن سلمه عن ابی نعامة السعدی عن ابی نضرة کل منهم مختلف فی عدالته۔①	ان میں سے ہر ایک کی عدالت میں اختلاف ہے۔

دیکھئے ابھی تو حماد کا شمار ''ثقات'' میں تھا اور پھر دوسری سند میں بھی حماد آئے تو ''مختلف فی عدالتہ'' ہو گئے اس کتاب ''صدقات الابل'' میں قاضی ثمامہ والی روایت جس میں عبداللہ بن المثنی بھی سند میں آتے ہیں بیہقی نے اس باب میں عبداللہ المثنی کی اس روایت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ:

حدیث ثمامة بن عبد الله بن انس عن انس من اوجه صحیحة.②	ثمامہ کی حدیث وجوہ صحیحہ میں سے ہے۔

مگر بیہقی تو عبداللہ بن المثنی کی روایت کو ''اوجہ صحیحہ'' میں قرار دیتے ہیں۔ ترکمانی نے دکھایا ہے کہ اس حدیث کے متعلق ابن معین سے پوچھا گیا تو مقدسی نے اطراف میں لکھا ہے جواب یہ ملا کہ

حدیث ثمامة عن انس فی الصدقات لا یصح و لیس بشئ۔③	صدقات کے بارہ میں ثمامہ کی انس سے روایت صحیح نہیں ہے اور کچھ بھی نہیں ہے۔

عبداللہ بن المثنی حالانکہ بخاری کے رواۃ میں ہیں لیکن الساجی سے ترکمانی نے نقل کیا ہے، وہ عبداللہ کے متعلق کہتے تھے کہ ''ضعیف منکر الحدیث'' ابوداؤد کا قول تو پہلے بھی نقل کر چکا ہوں کہ وہ ''لا اخرج حدیثہ'' کہتے تھے، ابن الجوزی نے کتاب الضعفاء میں نقل کیا ہے کہ:

قال ابو سلمه کان (عبدالله بن المثنی) ضعیفا فی الحدیث.④

وہی عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم جن کا ذکر ابھی گزرا ہے کہ امام شافعی ابن عیینہ سے

① السنن الکبریٰ للبیہقی، ابواب الصلاۃ بالنجاسۃ، باب من صلی وفی ثوبہ اونعلہ الخ، رقم الحدیث: ۴۱۹۲، ج:۳، ص:۳۹۳۔

② السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الزکاۃ، کیف فرض الصدقۃ، رقم الحدیث: ۷۳۵۸، ج:۵، ص:۴۸۷۔

③ الجوہر النقی، باب فرض الصدقۃ، ج:۱، ص:۲۸۲۔

④ الضعفاء والمتروکون لابن جوزی، رقم الترجمۃ ۲۰۹۸، عبداللہ بن المثنی، ج:۲، ص:۱۳۷۔

نقل کرتے تھے کا ان سے جو حدیث پڑھتا تھا ان پر لوگ مذاق اڑاتے تھے، یہ تو ابن عیینہ کی روایت اور سلسلۃ الذہب کے راوی زہری سے کسی نے عبداللہ بن ابی بکر کے متعلق پوچھا تو بولے علماء مدینہ کے بے نظیر عالم ہیں، لیکن صرف اس خیال سے کہ جس شہر میں ان کے والد کی علمی عظمت قائم ہے، اسی شہر میں والد کی زندگی میں وہ نہیں چاہتے تھے، کہ اپنی عظمت کا جھنڈا بلند کریں، غور کیجئے کہاں ان کے درس کے ساتھ تمسخر کہاں ان کا فقید النظیر عالم مدینہ ہونا۔

واقعہ یہ ہے ہ ترجیح کا یہ طریقہ جو محدثین اور شوافع نے اختیار کیا ہے، اسی قسم کے تناقض تضاد اور بوالعجبیوں سے بھرا ہوا ہے، بڑی حذاقت اور انتہائی ماہرانہ سلیقہ کی ضرورت ہے جب کہیں اس راہ میں کامیابی ہوسکتی ہے، غرض یہ ہے کہ الجرح والتعدیل کا یہ باب علم الاسناد کے ان مشکلات میں ہے جس پر ضرورت ہے کہ نئے سرے سے نظر ڈالی جائے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسماء الرجال کی مساعی بے کار ہیں وہ بڑا قیمتی سرمایہ ہے جو صرف مسلمانوں کے پاس محفوظ ہے لیکن اس سے ترجیح کے سوا دوسری ضرورتوں میں اگر کام لیا جائے تو وہ بلاشبہ عجیب وغریب چیز ثابت ہوتی ہے، اور ترجیح روایات میں بھی کام لینا ہر شخص کا کام نہیں ہے، ضوابط وکلیات کے دقائق پر جن کی نظر ہے وہی اس سے مستفید ہوسکتے ہیں لیکن عام شوافع اور محدثین نے جو طرز عمل اس فن کے استعمال میں اختیار کر رکھا ہے اگر ادب مانع نہ ہوتو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ اس فن کو ایک بازیچۂ اطفال بنا دیا گیا ہے، مذکورہ بالا چند سرسری مثالوں سے میرے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، میرا یہ مضمون نہیں ہے ورنہ بحمداللہ بتایا جاتا کہ اس فن سے انتفاع کے بہترین طریقے کیا ہیں، اور ترجیح روایات میں بھی ان سے استفادہ کی حکیمانہ راہ کیا ہوسکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ احناف میں یہ طریقہ مقبول نہیں ہے، بلکہ سیدھی اور صاف بات ہم حنفیوں کے

پاس یہ ہے کہ ''احکامی احادیث'' جن کا اصلی سرمایہ بمشکل پانچسو حدیثوں سے متجاوز ہوتا ہے، ان میں ایک حصہ تو اتفاقیات کا ہے ان میں ترجیح کی ضرورت ہی سرے سے واقع نہیں ہوتی، کچھ حصہ جو خلاقیات سے متعلق ہے ان کا حال یہ ہے کہ عمومًا چونکہ وہ عملی چیزیں ہیں اس لئے طبقۃ بعد طبقۃ ہر جگہ کے لوگ ان سے عموما واقف ہوتے تھے، یہ خیال کہ ان حدیثوں میں بھی بعض حدیثیں ایسی ہیں جن سے علماء امصار ناوقف تھے، میرے خیال میں صحیح نہیں ہے، تابعین و تبع تابعین ''والذین اتبعوھم باحسان'' کے زمانہ میں عموما علماء ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے، علی الخصوص مکہ معظّمہ اور مدینہ منورہ میں توجح و یارت کی وجہ سے سب ہی کا اجتماع ہوتا تھا، ان میں علمی مذاکرہ کے سوا اور کسی چیز کا ذکر ہی کب ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان اختلافی مسائل کی متعلقہ حدیثوں کا علم تقریبا سب کو ہی ہوتا تھا۔ یعنی مخالف وموافق آثار واحادیث سے کوئی ناوقف نہ تھا۔ اور باوجود اس علم کے رجالی ترجیح نہیں بلکہ ترجیح کے دوسرے ذرائع سے ان پہلوؤں میں سے کسی پہلو کی ترجیح شکل کو وہ اپنا معمول بہ بنا لیتے تھے اور دوسروں کو بھی اسی رائے کا فتوی دیتے تھے، محدثین نے اسی طریقہ ترجیح کو ''الرائے'' کے لفظ سے بدنام کر کھا ہے، یعنی رجسٹر والی ترجیح سے ہٹ کر متعارض روایات میں جو لوگ ترجیح کے دوسرے طریقے استعمال کرتے تھے ان کے اس طرز عمل کا نام ''الرائے'' ہے، ان لوگوں کا نام ''اصحاب الرائے'' رکھ دیا گیا اور اس لفظ کو اتنا رسوا کیا گیا کہ گویا قریب قریب اس کی حیثیت ایک گالی کی ہوگئی ہے، حالانکہ آپ دیکھ چکے کہ رجسٹر والی ترجیح خصوصًا اس کے برتنے کا جو طریقہ محدثین نے اختیار کر رکھا ہے، اس میں کتنی سخت کمزرویاں ہیں مگر اس کا نام محدثانہ طرز عمل رکھا گیا، اور جنھوں نے اس طریقہ کی نزاکتوں سے پریشان ہو کر دوسری راہیں، اختیار کیں ان کا نام اصحاب الرائے رکھدیا گیا۔

میں اب آپ کے سامنے طحاوی کے کلام سے ان ہی ترجیحی طریقوں کی کچھ مثالیں پیش کرونگا

تا کہ معلوم ہو کہ ''الرائے'' کے لفظ سے جو طریقہ بدنام کیا گیا ہے، اس میں کتنی زبردستیوں سے کام لیا گیا ہے۔

④

الطحاوی اور شرح احادیث مختلفہ:

میں نے جیسا کہ عرض کیا عام خلافیات اور خصوصاً جو علمائے حق کے درمیان ہیں ان کا عام حال یہی ہے کہ بے دلیل بات کسی کی نہیں ہے۔قرآن کی آیت حدیث متصل ہو یا مرسل یا صحابہ کا قول وفعل یا فتویٰ ان چیزوں میں اگر سب کا نہیں تو کسی نہ کسی چیز کا ہونا ضروری ہے اور جس کے پاس مندرجہ بالا امور میں سے کوئی بات ہو اس کے قول کو بے دلیل نہیں قرار دیا جا سکتا۔قرآن اور حدیث مرفوع متصل صحیح اگر کسی کے پاس ہے تو اس کا معاملہ ظاہر ہے کہ صاف ہے لیکن ان کے سوا جو چیزیں ہیں مثلاً مرسل روایت یا صحابہ کا فتویٰ قول وفعل ہو تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ آنخضرت ﷺ کی طرف کسی قول کے انتساب کی جرأت اور وہ بھی ان بزرگوں سے جن کی امانت و دیانت مسلم ہو یا صحابہ کا جو عام حال تھا اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے کون باور کر سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی طرف سے اسلام میں کسی چیز کا اضافہ کر دیا ہوگا۔ بلکہ ضرور ہے کہ صراحۃً یا قیاساً اس نتیجہ تک وہ ضرور پہنچے ہیں جس پر خود ان کا عمل تھا یا دوسروں کو جس کی ہدایت کرتے تھے اس لیے ائمہ مجتہدین کے اختلافات کے متعلق ایک کلی بات یہ طے شدہ ہے کہ جس نے بھی جو کچھ کہا ہے کسی نہ کسی طرح سے صاحب شرع پر اس کی انتہا ہوتی ہے اور جب صورت حال یہی ہے تو جن مسائل میں اختلاف بین الائمہ ہے ان کے ہر پہلو کے متعلق یہ باور رکنا چاہیے کہ آنخضرت ﷺ سے اس کا تعلق ہے۔پس سوال جو کچھ رہ جاتا ہے وہ یہی ہے کہ دو متضاد باتیں پیغمبر ﷺ کی طرف کیسے منسوب ہو سکتی ہیں۔

یہ طریقہ کہ صرف اصح مافی الباب کو ترجیح دے دی جائے اور مرسلات فتاویٰ صحابہ وغیرہ سے قطع نظر کرلی جائے اس کے تو یہ معنی ہیں کہ ہم صحابہ یا تابعین کی طرف ایسی بات منسوب کرتے ہیں جس کے انتساب کو عقل صحیح نہیں سمجھ سکتی یعنی صحابہ وتابعین کی عام سیرت وحالت اس کی تردید کرتی ہے اور یہی وہ راز ہے کہ بجائے اصح مافی الباب کے علماء کے ایک گروہ نے متصلات ومرسلات فتاویٰ صحابہ وغیرہ کو محض سند کی وجہ سے یا اتصال وعدم اتصال یا رفع ووقف کی وجہ سے مسترد نہیں کیا بلکہ دو متصل صحیح حدیثوں میں ترجیح آخر جن طریقوں سے دی جاتی ہے ان ہی طریقوں کو ان سب چیزوں کے درمیان ترجیح دینے میں انھوں نے اختیار کیا۔

طحاوی سے میں آئندہ نقل بھی کروں گا کہ راویوں پر جرح کر کے کسی ایسے طرز عمل کو مسترد کردینا جس کو آنحضرت ﷺ کی طرف صحابی یا ایسے تابعیوں نے منسوب کیا ہو جن کے دین پر اعتماد کیا جاتا ہے یہ ہمارا مذہب اور مسلک نہیں ہے۔انھوں نے شوافع کی ایک حدیث پر جرح کرنے کے بعد افسوس کرتے ہوئے کہا ہے:

فما أردت بشئ من ذلك تضعيف أحد من أهل العلم وما هكذا مذهبي ولكن أردت بيان ظلم الخصم.①	میں نے اہل علم میں سے کسی کی تضعیف کا ارادہ نہیں کیا اور نہ میرا یہ مسلک ہے بلکہ میں نے صرف خصم کے ظلم کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

جہاں تک واقعات کا تعلق ہے ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلی دوصدیوں تک ترجیح کا عام طریقہ یہی تھا کہ بعد کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مرسل حدیثوں کو بھی ناقابل احتجاج قرار دیا اور اسی کے ساتھ اقوال صحابہ کے متعلق ان سے "نحن رجال وهم رجال" کا دعویٰ منقول ہے۔ پھر تابعیوں کے اقوال وفتاویٰ کی جو قیمت ان کے یہاں ہوسکتی تھی ظاہر ہے، لیکن سلف میں سابق

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث:۱۳۳۱، ج:۱،ص:۲۹۵۔

الذکر طرق ترجیح کا جو رواج تھا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان طریقوں کو پیش نظر رکھ کر کسی نے کوئی مستقل کتاب تصنیف نہیں کی تھی بلکہ عموماً حلقہ ہائے درس میں شاگردوں کے سامنے اپنے پسندیدہ ومختار مسلک کی ترجیح کے وجوہ زبانی بیان کردیتے تھے یا تالیفات میں اگر کہیں کہیں کوئی ذکر بھی کرتا تھا تو اس کی حیثیت ضمنی اور ذیلی بات کی ہوتی تھی قدما یعنی دوسری تیسری صدی کے ائمہ فقہ وحدیث کی کتابیں ہمارے اس دعویٰ کی دلیل ہیں۔

مگر اسلامی دنیا میں پہلا آدمی جس نے ان متعارض حدیثوں کی ترجیح یا تطبیق میں ترجیح کے ان طریقوں کو پیش نظر رکھ کر مستقل کتاب لکھی بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ وہ علامہ ابو جعفر الطحاوی ہی ہیں۔ ہمارے پیش رو نے ''الطحاوی'' والے مقالہ میں ''معانی الآثار'' کے دیباچہ سے ان کے بعض اقوال نقل کیے ہیں۔ ان سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ خصوصاً ان کے یہ الفاظ کہ بعض لوگوں کی اس درخواست پر کہ:

أن أضع لـه كتـابا أذكر فيه الآثار الماثورة عـن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأحكام التي يتوهم أهل الإلحاد والضعفة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضا.	میں ایک اسی کتاب تالیف کروں جس میں ان احکام کی نسبت جن کے متعلق اہل الحاد اور ضعیف لوگ یہ وہم کرتے ہیں کہ ان احکام میں سے بعض بعض کی تردید کرتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول آثار نقل کروں۔

ان متناقض آثار میں سے کسی اثر کو ''ما يجب به العمل'' بنانے کے لیے ترجیح کے جو طریقے ہیں ن اکو پیش نظر رکھ کر:

إنـي نـظـرت فـي ذلك وبـحـثـت عنه بحثا شـديـدا فاستخرجت منه أبوابا على النحو الذي سأل وجعلت ذلك كتبا ذكرت في	میں نے اس کے اندر غور کیا اور شدید بحث کی اور جس طریقہ کا مجھ سے سوال کیا تھا اس کے مطابق چند ابواب مرتب کئے۔ پھر ان ابواب کو متعدد

كل كتاب جنسا من تلك الأجناس.① کتابوں پر تقسیم کر دیا جن میں سے ہر کتاب میں میں نے اسی جنس کی چیزیں بیان کی ہیں۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ اس کتاب کے لکھنے کی غرض ہی یہ ہے کہ سلف میں متعارض آثار کے درمیان ترجیح کو جو طریقہ تھا اس کو زندہ کیا جائے اور یہی ان کے اس کتاب کے لکھنے کہ وجہ ہے اسی لیے انھوں نے اس کا نام ''معانی الآثار'' رکھا۔ یعنی اس کتاب میں ''الآثار'' کا جمع کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ ''الآثار المتناقضہ'' کے معانی اور مطالب کو واضح کرنا ہے بلاشبہ اپنی نوعیت کا سلام کی تصنیفی و تالیفی تاریخ میں یہ پہلا کام ہے محدث کشمیری حضرت علامہ انور شاہ نے ابن اثیر جزری کے اس قول کی جو طحاوی کے متعلق ان سے منقول ہے یعنی:

أن الطحاوي مجدد. طحاوی رحمۃ اللہ علیہ مجدد ہیں۔

کا جو یہ مطلب بیان کیا ہے کہ:

أقول أنه مجدد من حيث شرح الحديث وهو بيان محامل الحديث والأسولة والأجوبة وغيرها. میں کہتا ہوں کہ وہ شرح حدیث کی حیثیت سے مجدد ہیں یعنی وہ حدیث کے محمل اور سوال وجواب وغیرہ بیان کرتے ہیں۔

آگے شاہ صاحب نے اپنے تشریحی بیان پر جو یہ اضافہ فرمایا ہے کہ:

والمتقدمون كانوا يروون الحديث سنداً ومتناً لا بحثا. اور متقدم علماء حدیث کو سند اور متن کے لحاظ سے روایت کرتے تھے نہ کہ بحث کے لحاظ سے۔

ظاہر ہے میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس کی تائید شاہ صاحب کے اس کلام سے ہوتی ہے۔ اس کی توجیہ کرتے ہوئے طحاوی کو ''الآثار'' کی شرح میں تجدید کا مقام جو حاصل ہوا اس کے ذکر کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے یہ صحیح بات لکھی ہے کہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کو قدرتی طور پر ایسے مواقع میسر

① شرح معانی الآثار، مقدمہ، ج:۱،ص:۸۔

آئے جن کی وجہ سے حنفیہ شافعیہ مالکیہ تینوں ائمہ مجتہدین کے نقاط نظر اور طریقہ بحث وترجیح میں تبحر حاصل کرنے کا ان کو کافی موقع مل گیا۔

شاہ صاحب کے الفاظ یہ ہیں کہ:

والطحاوي أعلم بمذهب أبي حنيفة وهو تلميذ الشافعي بواسطة واحدة وتلميذ مالك بوسطتين وتلميذ أبي حنيفة بثلاثة وسائط.	طحاوی مذہب امام بوحنیفہ کے سب سے بڑے عالم ہیں حالانکہ وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ ایک واسطہ سے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ دو واسطوں سے اور امام صاحب کے تلمیذ تین واسطوں سے ہیں۔

شاہ صاحب کے اس دعویٰ میں کون شک کرسکتا ہے۔ ہمارے پیش رو نے طحاوی کی زندگی کے جس پہلو پر گذشتہ سال ایم۔اے کا مقالہ پیش کیا ہے اس میں ان اُمور پر کافی بحث کی گئی ہے بلکہ آخر میں شاہ صاحب نے ائمہ اربعہ میں سے چوتھے امام احمد بن حنبل کے متعلق بھی اس کا سراغ لگایا ہے کہ طحاوی نے ان کے مکتب خیال سے بھی استفادہ کیا تھا۔فرماتے ہیں کہ:

وذكر في باب الحج إجازته عن أحمد بواسطة الطحاوي إمام مجتهد مجدد.①	ایک امام مجتہد مجدد نے باب الحج میں بواسطہ امام طحاوی امام احمد سے اجازت کا ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوجعفر طحاوی کو حدیث وآثار کی شرح میں تمام شارحین حدیث پر اولیت حاسل ہے۔ یہ میرا ہی دعویٰ نہیں ہے بلکہ آپ دیکھ چکے کہ حضرت انور شاہ صاحب کشمیری جیسے مستند عالم کا بھی یہی دعویٰ تھا۔ میں اب آئندہ ان کے ان شرحی کارناموں کے کچھ نمونے پیش کرنا چاہتا ہوں۔

تقریباً بالالتزام علامہ طحاوی نے ان ہی کی اصطلاح کی بنیاد پر اپنی ہر کتاب میں ان متعارض آثار

① العرف الشذی، باب کراھیۃ الاستنجاء بالحجارۃ، ج:۱،ص:۵۹۔

میں ترجیح کے دو مستقل طریقے اختیار کئے ہیں۔ایک طریقہ کی تعبیر وہ:

"إما وجه ذلك من طريق النظر"

یا قریب قریب اسی قسم کے الفاظ سے کرتے ہیں اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ایسا دلچسپ اور موثر دلنشین طریقہ ہے کہ غالباً ترجیح کے اس خاص طریقۂ عمل میں ان کی اتباع کوئی نہ کرسکا یا بعضوں نے اگر کیا بھی تو ان کی نظر وہاں نہیں پہنچتی جہاں وہ پہنچ سکے۔ترجیح کے اس طریقہ کا کیا مطلب ہے اصل حقیقت تو اس کے نمونوں کے دیکھنے ہی سے واضح ہوگی لیکن مجملاً ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اختلافی مسئلہ کا مقابلہ اسی نوعیت کے دوسرے اتفاقی مسائل سے کر کے طحاوی شریعت کی روح یا اس باب میں اسلام کا جو کلی نقطہ نظر ہے اس کی سراغ رسانی کر کے اس کی روشنی میں اختلاف کا فیصلہ کرنا چاہتے ہیں۔اس سے صرف یہی نہیں کہ اس خلافیہ کے متعلق بات طے ہوجاتی ہے بلکہ اس باب کے مسائل جس کلیہ ضابطہ کے تحت درج ہیں ان تک رسائی ہوجاتی ہے۔گویا منطق کے استقراء سے عام زندگی میں جن کلیات تک پہنچ سکتے ہیں۔طحاوی نے دین میں ایک نئی راہ کا افتتاح کیا ہے۔میں خیال کرتا ہوں کہ اگر کچھ دن طحاوی کے ان نظری وجوہ کی کوئی مشق کرے تو ممکن ہے کہ بتدریج اس میں خود ایک قسم کے اجتہاد کا ملکہ پیدا ہوجائے۔

اس کے علاوہ دوسرا طریقہ ترجیح کا وہی ہے یعنی قرائن وقیاسات تاریخی معلومات ماحول کے اقتضاءات از یں قبیل عام ترجیحی وجوہ سے کام لیتے ہیں بلکہ اس سلسلہ میں شافعیوں والے طریقہ ''أصح ما في الباب'' سے حتی الوسع بچنے کی کوشش کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ترجیح کا یہ نہایت ہی غیر محتاط طریقہ ہے۔سینکڑوں بدگمانیوں کے بعد ایک غالب گمان حاصل کیا جاتا ہے آخر متصل صحیح حدیث بھی تو زیادہ سے زیادہ خبر واحد ہی ہوتی ہے۔اور خبر آحاد سے بجز ظن غالب کے اور کیا چیز حاصل ہوسکتی ہے۔اسی چیز نے لوگوں کو مغالطہ میں مبتلا کر دیا جنہوں نے فیصلہ کر دیا کہ ''معرفة

الاسناد“ سے طحاوی کو محدثانہ تعلق نہیں ہے۔ لیکن اس دعویٰ کی سستی جب معلوم ہو چکی تو مجھے طحاوی کا چست گواہ قرار نہ دیا جائے گا اگر میں یہ کہوں کہ قصداً اس طرز عمل سے انہوں نے حتی الوسع بچنے کی کوشش کی ہے۔ بعض مواقع پر مجبوراً شوافع کے طرز عمل کو وہ جستہ جستہ مقام پر اپنی کتاب میں اگر اختیار نہ کرتے تو یہ واقعہ ہے کہ اس شبہ کا ازالہ آسان نہ تھا۔

بہر حال میں ان کے علمی کارناموں کو بطور نمونے کے پیش کرتا ہوں۔ یوں تو ”معانی الآثار“ کی دونوں جلدیں اور ”مشکل الآثار“ کی چار جلدیں ان ہی مباحث سے معمور ہیں لیکن میں حتی الوسع کوشش کروں گا کہ بجائے نادر اور غیر مشہور اختلافی مسائل کے ان ہی مسائل کو نمونہ میں پیش کروں جن کے متعلقہ مباحث عام طور سے مشہور ہیں تا کہ ان لوگوں کو بھی طحاوی کی دقت نظر کا اندازہ ہو سکے جن کی رسائی خلافیات کے ان نادر مسائل اور ان مباحث تک نہیں ہے یا کم از کم ان کے متعلقہ معلومات مستحضر نہیں ہیں۔ بلکہ اس کی بھی کوشش کروں گا کہ ان مشہور مسائل میں بھی زیادہ تر وہی مسئلے ہوں جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ حنفیوں کا پہلو کمزور ہے۔ معرفۃ الاسناد کے سلسلہ میں جس طرح مباحث کا ذکر میں نے سلسلہ وار کیا ہے وہی طریقہ یہاں بھی اختیار کرتا ہوں۔ و باللہ التوفیق

بیر بضاعۃ کا معاملہ:

اس سلسلہ میں سب سے پہلی چیز جسے میں پیش کرنا چاہتا ہوں وہ ”معانی الآثار“ کا بھی پہلا مسئلہ ہے۔ طحاوی نے بھی کتاب کو اسی سے شروع کیا ہے۔ میری مراد مسئلہ ”الماء“ سے ہے۔ یعنی نجاست کے ملنے سے پانی کب نجس ہوتا ہے اور کن حالات میں نجس نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ مدرسوں کا یہ ایک عام مشہور اختلافی مسئلہ ہے لیکن افسوس ہے کہ عام مدارس میں بلکہ کتابوں میں بھی اس مسئلہ کو جس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے وہ اتنا مفید نہیں ہے جتنا کہ طحاوی کا طرز بیان

مفید ہے یعنی پہلی خصوصیات تو ان کے طرز بیان ہی کا حاصل ہے۔ پورے باب یا ان کی زبان میں کتاب کو پڑھنے سے بیان کی جو ترتیب قائم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

پانی کی دو قسمیں ہیں، جاری اور غیر جاری۔ جاری پانی میں تو کسی کو اختلاف نہیں ہے یعنی نجاست کے ملنے سے وہ کسی کے پاس ناپاک نہیں ہوتا جس کی وجہ بھی طحاوی نے لکھی ہے:

لأن النجاسة تدخل الماء الذي لايجري ولاتدخل الماء الجاري.①	کیونکہ نجاست جاری پانی میں داخل نہیں ہوتی اور غیر جاری میں ہوتی ہے۔

غیر جاری پانیوں میں بیر (کنویں) کا پانی بھی ہے۔ طحاوی نے جس طریقہ سے مسئلہ کو بیان کیا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصل اختلاف کنویں اور باولیوں کے پانی میں ہے یعنی اس میں اگر نجاست مل جائے مثلاً بول براز یا مردار وغیرہ چیزیں گر جائیں تو کنویں کا پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائے گا۔ امام مالک، امام شافعی وغیرہما رحمۃ اللہ علیہم حضرات کا خیال ہے کہ جب تک رنگ بو مزہ ان تین صفات میں سے کوئی صفت اس نجاست کی وجہ سے نہ بدلے تو بہرحال باولی کا پانی پاک ہی رہتا ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے آگے بڑھ کر یہاں تک فتویٰ دیا ہے کہ کنوؤں اور باولیوں ہی کا نہیں بلکہ کسی برتن میں بھی پانی ہو اور اوصاف ثلاثہ میں نجاست کی وجہ سے تغیر نہ ہو تو وہ پاک ہی رہتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دراصل اس حکم کو کنوؤں اور جو کنوؤں جیسی چیزیں ہوں انہیں تک محدود رکھا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کنوؤں کا طول وعرض وعمق مختلف ہوتا ہے اس لیے امام شافعی رحمۃ اللہ نے کہا قلتین (دو مٹکے پانی) جس گڑھے میں ہو وہ پاک ہی رہتا ہے اور یہی ان کا وہ مشہور مذہب ہے جس کی تعبیر مسئلہ قلتین سے کرتے ہیں لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب سب ہی جانتے ہیں کہ کنوؤں اور باولیوں کا پانی نجاست ملنے سے ان کے یہاں ناپاک ہو جاتا ہے۔

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث: ۲۰، ج:۱، ص:۱۴۔

پس ائمہ کے اختلاف کی نوعیت تو یہ ہے جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ جس نے بھی جو بات کہی ہے کسی نہ کسی دلیل ہی کی روشنی میں کہی ہے اور دلائل کی انتہا بالواسطہ یا بلاواسطہ صاحب شریعت ہی پر ہوتی ہے۔ جس کے معنی یہی ہوئے کہ خود ''آثار'' میں اختلاف ہے۔ اور یہی واقعہ بھی ہے۔ طحاوی اب ان مختلف آثار کو جمع کر کے کسی ایک کو ترجیح دینا چاہتے ہیں۔ اس باب میں پہلی مشہور حدیث بیر بضاعۃ والی ہے۔ جس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی تردید ہوتی ہے۔

حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ من بير بضاعة فقيل يا رسول الله أنه يلقى فيه الجيف والمحائض فقال إن الماء لا ينجس.①	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیر بضاعۃ سے وضو کرتے تھے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ اس میں تو مردار چیزیں اور حیض کے کپڑے ڈالے جاتے ہیں۔ آپ نے فرمایا پانی نجس نہیں ہوتا۔

ظاہر ہے کہ اس سے زیادہ کھلی دلیل موالک اور شوافع کے لیے کنوؤں اور باولیوں کے باب میں اور کیا ہوسکتی ہے مگر اس کے مقابلہ میں ابن عمر سے قلتین والی روایت آتی ہے یعنی:

إذا بلغ الماء قلتين فلم يحمل بخبث.②	جب پانی قلتین ہو تو وہ خبیث کو نہیں اٹھاتا۔

جس کا مفہوم مخالف یہی پیدا ہوتا ہے کہ قلتین سے کم ہو تو پانی نجس ہو جاتا ہے اور اس سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بیر بضاعۃ والی روایت ''الماء لا ینجس'' کی تخصیص کرتے ہیں۔ اب تیسری روایت یہ ہے کہ:

لا يبولن أحدكم في الماء الراكد تو يتوضأ منه ويشرب.③	تم میں سے کوئی شخص ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے کہ پھر اس کے بعد وہ وضو کرے اور اس کو پیئے

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث:۱، ج:۱، ص:۹۔ ② ایضا، رقم الحدیث:۲۲، ج:۱، ص:۱۵۔
③ ایضا، رقم الحدیث:۳۰، ج:۱، ص:۱۳۔ ہمارے پاس میسر نسخوں میں الماء الدائم کے الفاظ ہیں (زاہد)۔

''الماء الراکد'' عام ہے، کنووں کا ہو، تالاب کا ہو، برتن کا ہو کسی کا ہو پھر ''ولوغ کلب'' والی حدیث بھی ہے کہ جس میں برتن کے دھونے کا حکم ہے جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ کتے جب کسی پانی بھرے برتن میں منہ ڈالدیں تو برتن نجس ہوجاتا ہے اور جب برتن نجس ہوجاتا ہے تو پانی کیسے پاک رہ سکتا ہے اور یہی آخر کی دونوں حدیثوں کو احناف اپنے مسلک کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ان دو حدیثوں کے سوا حنفیوں کے پاس اور کوئی دلیل نہیں ہے۔ جس حدیث میں ہے کہ سو کر اٹھنے والے پانی کے برتن میں ہاتھ دھونے سے پہلے نہ ڈالیں۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ برتن کا پانی خراب ہوجاتا ہے۔ نیز آیت قرآنی ﴿والرجز فاهجر﴾ میں ''الرجز'' سے جن لوگوں نے گندگی کی نجاست مراد لی ہے اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ بہرحال نجاست سے مسلمان کو بچنا چاہیے۔ ﴿وثیابک فطهر﴾ کا حکم چونکہ اس سے پہلے ہے اس لیے ''الرجز'' کی مذکورہ بالا تفسیر زیادہ قرین قیاس ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سند سے تینوں قسم کی روایتوں کو درج کر کے فیصلہ کرنا چاہا ہے کہ ان آثار متعارضہ میں قابل ترجیح کونسی حدیث ہوسکتی ہے۔ انھوں نے پہلے بیر بضاعۃ والی روایت ہی کو لیا ہے اور عام محدثین اس کا جو مطلب سمجھے ہوئے ہیں اس سے اختلاف کرتے ہوئے ان کی نگاہ اصل واقعہ پر پہنچی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسی باؤلی جس میں مردار جانور اور حیض کے لتّے پڑے ہوئے ہوں کیا یہ سمجھ میں بات آتی ہے کہ العیاذ باللہ ایسی حالت میں جبکہ یہ ساری غلاظتیں پانی میں تیر رہی ہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو کرتے تھے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے دعویٰ کیا ہے کہ جس نے حدیث کا یہ مطلب سمجھا ہے غلط سمجھا ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کسی کنویں میں اگر یہ ساری چیزیں پڑی ہو تو اس کے پانی کا متاثر نہ ہونا یعنی بدمزہ رنگ کا نہ بدلنا ناممکن ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس کنویں کا پانی غیر متاثر و غیر متغیر تھا کیونکہ تغیر کی صورت میں تو ناپاکی کے سبھی قائل ہیں طحاوی کے الفاظ یہ ہیں:

قـد أجـمعوا أن النجاسة إذا وقعت في البير فغلبت على طعمه أو ريحه أو لونه أن مائها قد فسد وليس في بير بضاعة من هذا شئ.

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نجاست جب کنوئیں میں گر پڑے اور پانی کے ذائقہ، بو اور رنگ پر غالب آ جائے تو پانی فاسد ہو جاتا ہے اور بیر بضاعۃ میں ایسی کوئی چیز نہیں تھی۔

سب مانتے ہیں کہ یہ اوصاف بیر بضاعۃ کے پانی کے نہ بدلے تھے۔طحاوی کہتے ہیں:

ونحن نعلم أن بيرا لو سقط فيها ما هو أقل مـن ذلك لكان محالا أن لايتغير ريح مائها وطعمه هذا مايقعل ويعلم.①

اور ہم جانتے ہیں کہ بیر بضاعۃ میں جو جو نجاستیں گرتی تھیں اگر کسی کنویں میں اس سے کم نجاستیں بھی گریں گی تو محال ہے ان کی وجہ سے کنوئیں کے پانی کا ذائقہ اور بو نہ بدلے یہ ایک معقول ومعلوم بات ہے۔

یعنی وہ ایک مشاہدہ پیش کرتے ہیں کہ پانی اس درجہ سریع القبول چیز ہے کہ معمولی چڑیا بھی اگر اس میں گر کر مر جاتی ہے تو فوراً پینے میں اس کی بدبو محسوس ہوتی ہے بلکہ مزہ بھی بدلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔البتہ رنگ کے بدلنے کے لیے کچھ زیادہ مقدار کی ضرورت ہوتی ہے۔لیکن شامہ یا ذائقہ کو متاثر کرنے کے لیے بالک معمولی گندگی کافی ہوتی ہے۔ چہ جائیکہ مرے ہوئے کتے، عذرہ الناس، المحائض سے کنواں پٹا ہوا ہو اور نہ بو بدلے نہ مزہ۔ امام نے اسی لیے اپنے بیان میں صرف ریح (بو) طعم (مزہ) ہی کا ذکر کیا ہے کہ ان میں تو تغیر فوراً پیدا ہو جاتا ہے مگر حدیث کے الفاظ تو وہی ہیں اس کا کیا جواب ہے؟ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو جواب دیا ہے کتنا محققانہ ہے۔ فرماتے ہیں۔

ان غلاظتوں کی موجودگی کی حالت میں سوال نہ تھا بلکہ ان کے نکل جانے کے بعد بھی صحابہ کو

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث:۵، ج:۱ص:۱۰۔

وسوسہ باقی رہا کہ اگر نجاستوں کو بھی نکال دیا جائے اور اس پانی کو بھی نکال دیا جائے جس میں نجاست ملی تھی لیکن اس کے بعد بھی جو سوتے سے نیا تازہ پانی کنوئیں میں آئے گا وہ بھی سمجھا جائے یا نہیں؟ صحابہ کو ایسا وسوسہ کیوں ہوا اس کی وجہ بھی طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے آگے بیان کی ہے۔

یعنی یہ کہ نجاست بھی نکل جائے اور جس پانی میں نجاست ملی تھی وہ بھی نکل جائے لیکن بیر کی دیوار تو دھوئی نہیں گئی اور گندے پانی کے نیچے جو کیچڑ تھی وہ بھی برآمد نہ ہوئی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اگر کسی کو وسوسہ ہو کہ دیوار اور کیچڑ میں تو گندہ نجس پیوست شدہ پانی باقی ہی رہا تو یقیناً اس وسوسہ کی گنجائش موجود ہے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد دعویٰ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مبارک ''الماء لاینجس'' کا مطلب یہ ہے کہ تم نے جس پانی کے متعلق سوال کیا یعنی نجاست کے نکلنے کے بعد نیا اور تازہ پانی جو کنویں میں آتا ہے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا۔ نہ یہ کہ نجاست کے مخلوط ہونے کی صورت میں بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مقصود اس وسوسہ کا ازالہ ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ طحاوی نے جو مطلب اس حدیث کا بیان کیا ہے اگر خدا ان سے اس مطلب کو ادا نہ کراتا تو اسلام جیسے طاہر و مطہر دین پر غیر قوموں کا اعتراض کتنا سخت ہو سکتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لطافت طبع، بدبو سے نفرت پیاز و لہسن کی بو بھی جن کے لیے ناقابل برداشت تھی سمجھ میں آنے کی بات ہے کہ وہ ایسے پانی سے جس میں ایسی غلیظ چیزیں شریک ہوں وضو فرماتے ہوں۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ کے پرستاروں کے اس راز سے واقف ہیں۔ بعض حدیث میں ''الماء لاینجس'' (پانی ناپاک نہیں ہوتا) کا لفظ آیا ہے۔ پھر تم کون ہو جو الماء کے مطلق لفظ کو آنے والے جاری پانی کے ساتھ مخصوص کرتے ہو۔ حالانکہ سوال کے قرینہ سے جواب کی تخصیص ظاہر ہے لیکن منہ بند کرنے کے لیے ایک نہیں دو دو حدیثیں انھوں نے پیش کر دیں۔ جن میں یہی محدثین بجائے اطلاق کے تخصیص کے خود قائل ہیں یعنی بجنسہٖ اس نوعیت کا فقرہ نبویہ ہے: ''اِن المومن لاینجس''

دوسری حدیث میں: ''ان الارض لا ینجس''۔

طحاوی نے اپنی سندوں سے ان حدیثوں کو درج کر کے پوچھا ہے کہ فرمایئے ان حدیثوں کا کیا مطلب ہے؟ کیا مسلمان کبھی جنب اور ناپاک نہیں ہوتا یا زمین پر پیشاب پائخانہ پڑا ہوتو وہ اس وقت بھی ناپاک نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ دونوں حدیثوں میں تخصیص کرنی ہی پڑے گی۔ یعنی المومن والی میں کہنا پڑے گا کہ ملنے جلنے سے آدمی رک جائے۔ مومن اس قسم کا نجس نہیں ہوتا اور اس مطلب کا قرینہ اس کا سباق ہے۔ یعنی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا مصافحہ سے ہاتھ کھینچنا اس پر حضور اکرم ﷺ نے ''المومن لا ینجس'' فرمایا۔

اسی طرح ''ان الارض لا ینجس'' کا فقرہ اس وقت ارشاد ہوا جب ثقیف کا وفد مدینہ منورآیا اور مسجد نبی میں ان کے لیے خیمہ نصب کیا گیا۔ وفد والوں نے کہا کہ ''قوم انجاس'' یعنی ہم میں کچھ لوگ جنب ہیں۔ اس پر حضور انور ﷺ نے فرمایا کہ:

إن ليس على الأرض أنجاس الناس شئ	زمین پر لوگوں کی نجاستوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا
إنما أنجاس الناس على أنفسهم.①	لوگوں کی نجاستیں تو ان کی ذوات تک محدود رہتی ہیں۔

بہر حال سباق وسیاق سے جس طرح ان فقروں کے مطلق الفاظ میں تخصیص پیدا کی گئی ہے یہی قرینہ ''الماء لا ینجس'' کی تخصیص کا بھی ہے۔ طحاوی نے اپنی بحث کو ختم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

فكذا قوله في بير بضاعة أن الماء لاينجس	اسی طرح بیر بضاعۃ کے سلسلے میں آنحضرت ﷺ

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث: ۶، ج:۱، ص:۱۱۔

① اور یہی وہ کلی بنیاد ہے جس کی وجہ سے اہل السنّت والجماعت کے لوگ مشرکوں کی چھوئی ہوئی چیزوں کے استعمال میں مضائقہ نہیں سمجھتے۔ قرآن میں نجس کا لفظ جو ان کے متعلق آیا ہے اس کا مطلب یہی سمجھا جاتا ہے کہ ان کے نفس میں نجاست ہے نہ کہ وہ نجاست ان کی چھوئی ہوئی چیزوں میں بھی منتقل ہوتی ہے۔

ليس هو على حال كون النجاسة إنما هو على حال عدم النجاسة فيها.①

کا فرمانا: ''پانی نجس نہیں ہوتا'' نجاست کے کنویں کے اندر ہونے کی صورت میں نہیں تھا بلکہ وہ اس میں نجاست نہ ہونے کی صورت میں تھا۔

اور یہ تو بیر بضاعۃ کی حدیث کا واقعی مطلب تھا لیکن اگر خواہ مخواہ کسی کو اس پر اصرار ہی ہو کہ حالت نجاست ہی سے سوال متعلق ہے تو طحاوی نے ایک دوسری راہ بھی اختیار کی ہے یعنی مدینہ منورہ کے مشہور مؤرخ واقدی کے حوالہ سے ایک اور بات بیر بضاعۃ کی نوعیت کے متعلق نقل کی ہے یعنی دراصل یہ باولی یا کنوں نہ تھا بلکہ کاریز تھا۔ اندر اندر نالی بنا کر ایک کنویں کا پانی دوسرے نشیبی کنویں میں اور اس کا تیسرے میں لے جاتے ہیں۔ پہاڑی ممالک میں اس قسم کے کاریزوں کا عام رواج ہے۔②

ظاہر ہے کہ ایسی صورت می بیر بضاعۃ ''الماء الراکد بند پانی والے خزانہ آب میں شمار نہیں ہوسکتا اور گفتگو ماء راکد ہی والے مخازن میں ہے ورنہ جاری پانی کے متعلق تو سب ہی کا اتفاق ہے کہ اس میں نجاست ملتی جائے بہتی جائے اور اس وجہ سے اوصاف ثلاثہ نہ بدلیں تو وہ پانی پاک ہی رہتا ہے۔ خود ان کے الفاظ یہ ہیں۔ بیر بضاعۃ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

فقال قوم كانت طريقا للماء إلى البساتين فكان الماء لا يستقر فيها فكان حكم مائها كحكم ماء الأنهار .

ایک جماعت نے کہا ہے کہ بیر بضاعۃ باغوں تک پانی کے پہنچنے کا ایک راستہ تھا اور پانی اس میں ٹھہرتا نہیں تھا اس بناء پر اس کے پانی کا حکم نہروں کے پانی کا سا تھا۔

---

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث:۱۰، ج:۱، ص:۱۲۔

② آجکل بھی مدینہ منورہ میں عین الزرقاء جس سے سارا شہر پانی پیتا ہے اسی سسٹم سے بنی ہوئی ہے یعنی قبا میں بیر اریسینین اس کا اصلی سرچشمہ ہے وہیں سے بیسیوں درمیانی کنوؤں سے گذر کر نہر شہر میں پہنچتی ہے۔

اس قول کونقل کر کے الواقدی کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

حدثنيه أبو جعفر أحمد بن أبي عمران عن أبي عبدالله محمد بن شجاع السيلني عن الواقدي أنها كانت كذلك.①

مجھ سے ابوجعفر نے ابوعبداللہ سے اور انھوں نے واقدی سے روایت کی کہ کنواں ایسا ہی تھا۔

ظاہر ہے کہ الواقدی کا حدیث میں کچھ ہی مرتبہ ہو لیکن تاریخ جغرافیہ خصوصاً مدینہ منورہ جوان کا وطن تھا اس کے جغرافیہ اور مقامات کے متعلق ان کا بیان یقیناً ناقابل اعتنا نہیں قرار پا سکتا۔

یہ تو بیر بضاعۃ کی مہم تھی اب رہ گئی قلتین والی حدیث۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے چند سنجیدہ سوالات کیے ہیں۔ پہلا سوال تو قلہ کی لغوی تحقیق کے متعلق ہے۔ عرب میں ہر جگہ پانی کو مٹکوں سے بھی ناپتے ہیں اور قد آدم سے بھی۔ خصوصاً دریاؤں اور تالابوں میں جب لوگ گھستے ہیں تو پوچھتے ہیں کہ کتنا پانی ہے۔ کوئی چھاتی برابر کوئی قد آدم برابر بتاتا ہے۔ طحاوی کا بیان ہے کہ قلہ کے ایک معنی مٹکوں کے بھی ہیں لیکن دوسرے معنی قد آدم کے بھی تو ہیں پھر آپ کے پاس مٹکے والے ترجمے کی کیا دلیل ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

فقد يجوز أن يكون مقدارها قلتين من قلال هجر كما ذكرتم ويحتمل أن يكون القلتين أريد بهما قلة الرجل وهي قامته.②

تمہارے کہنے کے مطابق ہوسکتا ہے کہ اس کے پانی کی مقدار ہجر نامی گاؤں کے دو مٹکے ہوں لیکن یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ قلتین قلۃ الرجل سے لیا گیا ہو جس کے معنی قامت انسانی (قد آدم) کے ہیں۔ اس طرح مقدار کا معیار مٹکے نہیں قد آدم ٹھہرے گا۔

اور جب دونوں احتمال ہیں تو قرینہ کے بغیر ترجیح کی کیا صورت ہوسکتی ہے۔ طحاوی نے دعویٰ کیا

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث:۵، ج:۱،ص:۱۰۔
② شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث:۲۶، ج:۱،ص:۱۶۔

ہے کہ لغۃً شوافع جس مطلب کو اس حدیث سے نکالنا چاہتے ہیں اس لغت کی بنیاد پر احناف بھی کہہ سکتے ہیں کہ قلتین سے دو قد آدم پانی مراد ہے۔ یعنی اتنے پانی کا حکم بیان کیا گیا ہے جو کثیر ہو۔ مقصد یہ ہے کہ پانی اتنا زیادہ ہے کہ خبث اور گندگی اس پر غالب نہیں آسکتی۔ فرماتے ہیں کہ جب قلہ میں قد آدم کے معنی کی بھی گنجائش ہے تو:

فأريد إذا كان الماء قلتين أي قامتين لم يحمل نجسا لكثرته ولأنه يكون بذلك في معنى الأنهار.

مطلب یہ ہے کہ پانی کی مقدار جب قلتین (یعنی دو قدم آدم) کے برابر ہو تو اس کی زیادتی کی وجہ سے گندگی اس پر غالب نہیں آئے گی اور اس وجہ سے بھی کہ اب یہ پانی نہروں کے پانی کی طرح سمجھا جائے گا (یعنی جاری)۔

اپنے اس فقرہ میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصل مذہب کے طرف بھی اشارہ کر دیا یعنی ''الماء الراکد'' اگر کثیر ہو مثلاً دو قد آدم پانی والا خزانہ آب ہو تو اوصاف ثلاثہ کے عدم تغیر کی صورت میں وہ بھی ناپاک نہیں ہوگا① کہ حکماً وہ بھی ماء جاری ہے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس لغوی بحث کو پیش کرنے کے بعد پھر شوافع کے اس اعتراض کی طرف توجہ کی ہے کہ:

فإن قلتم أن الخبر عندنا على ظاهره والقلال قلال الحجاز المعروفة.

اگر تم کہو کہ ہمارے نزدیک خبر اپنے ظاہر پر ہے اور مٹکوں سے مراد حجاز کے معروف مٹکے ہیں۔

یعنی حجاز میں حجر نامی گاؤں کا جو قلال مروج تھا وہی مراد ہے۔ اس پر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دلچسپ

① مثلاً حیدر آباد میں عثمان ساگر، نظام ساگر وغیرہ تالابوں کا پانی کیا محض اس لیے کہ کسی طرف اس میں کچھ گندگی مل گئی ہو ناپاک ہو جائیگا۔ لیکن اس کا معیار کہ کثیر پانی کی معین مقدار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ پانی کی مقدار اور نجاست کی مقدار، نوعیت ان سب کو دیکھنا پڑے گا۔ امام نے اسی لیے مبتلی بہ کی رائے پر اس کو محول کیا ہے۔ بعد کو امام محمد نے اپنی مسجد کے صحن کی طرف اشارہ کر کے کہا تھا کہ اتنا بڑا حوض اگر ہو تو ناپاک نہ ہوگا۔ لوگوں نے ناپا اور اس سے ''دہ در دہ'' عشر انی عشر کا مسئلہ احناف میں مروج ہوا۔

اعتراض قلتین کی حدیث میں نکالا ہے۔ یعنی اس مین تو مطلقاً حکم کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا خواہ رنگ مزہ بو بدلے یا نہ بدلے اور آپ لوگ تو اس کے قائل نہیں ہیں۔ کہتے ہیں:

لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يذكره ذلك في الحديث فالحديث على ظاهره.①	کیونکہ حضور نے اپنے ارشاد میں اس کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی بنا بریں حدیث اپنے ظاہر پر رہے گی (اور حکم مطلق رہے گا)۔

یعنی جب ظاہر حدیث پر اصرار ہے تو فرمایئے کہ کیا اس کا بھی اقرار کیجئے گا کہ دو مٹکوں بھر پانی کسی حال میں بھی نجس نہیں ہونا چاہیے اوصاف ثلاثہ بدل ہی کیوں نہ گئے ہوں۔ شوافع نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس خصوصیت کا علم دوسری روایتوں سے ہوا۔ طحاوی نے اس روایت کو ذکر کر کے اعتراض کیا ہے کہ:

هذا منقطع وأنتم لاتثبتون المنقطع ولاتحتجون به.	یہ منقطع ہے اور تم حدیث منقطع کو قابل حجت نہیں ٹھہراتے۔

بہر حال کسی دوسری ہی کی وجہ سے سہی ایک مطلق روایت میں دو دو خصوصیت کا یعنی قلال میں قلال ہجر کا اور الماء میں الماء الراکد کا اضافہ اگر شوافع کر سکتے ہیں تو طحاوی کہتے ہیں کہ پھر ''إذا کان الماء'' کے عام لفظ میں ہمیں اختیار دیجئے کہ بجائے مطلق پانی کے الماء کو ماء جاری پر ہم محمول کریں اور تخصیص کی ہم بھی وہی وجہ بیان کریں گے کہ رسول اللہ ﷺ کی دوسری حدیثوں یعنی ''ماء راکد''، ''ولوغ کلب'' وغیرہ والی کی تصحیح کی یہی صورت ہے۔ طحاوی کے الفاظ یہ ہیں:

جاز لغيركم أن يجعل الماء على خاص من المياه فيكون ذلك عنده على ما يوافق	دوسروں کے لیے گنجائش ہے کہ وہ اس پانی سے ایک خاص قسم کا پانی (یعنی ماء جاری) مراد لیں

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث: ۲۶، ج:۱، ص:۱۶۔

الأثار الأول ولا يخالفها.

تاکہ اس حدیث میں اور دوسری حدیثوں میں مطابقت ہوجائے اور باہم کوئی تخالف نہ رہے۔

پھر ماء راکد والی ولوغ الہر والکلب والی حدیثوں کا ذکر کر کے کہتے ہیں:

ثبت بذلك أن ما في حديث القلتين هو على الماء الذي يجري.

اس سے معلوم ہوا کہ قلتین کی حدیث میں جس پانی کا ذکر ہے اس سے مراد ماء جاری (بہنے والا پانی) ہے۔

اور ایسی صورت میں تو قلۃ میں قد آدم کے معنی کی بھی ضرورت نہیں رہی بلکہ مطلب وہی ہوگا کہ کسی نہر یا ندی میں دومٹکوں برابر بھی پانی جاری ہو جو کم از کم مقدار ہے تو پانی نجاست کو بہالے جاتا ہے۔

طحاوی نے بیر بضاعۃ اور قلتین والی حدیثوں کا جو مطلب بیان کیا ظاہر ہے کہ ان مطالب کے ساتھ ماء راکد والی اور ولوغ کلب وغیرہ نبوی حدیثوں کے نہ رد کرنے ضرورت ہوتی ہے نہ تخصیص کی بلکہ ساری روایتوں میں موافقت پیدا ہوجاتی ہے اور یہ ہیں وہ طحاوی کے کمالات جو انہوں نے آثار کے معانی سمجھنے میں حاصل کیے ہیں۔ خود کہتے ہیں کہ:

وهذا الذي صححناه عليه معاني هذه الآثار.①

اور یہ وہی چیز ہے جس پر ہم نے معانی الآثار کی تصحیح کی ہے۔

انہوں نے ماء راکد اور ولغ کلب والی حدیثوں کے اطلاق کو باقی رکھنے کے لیے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشہور تاریخی واقعہ یعنی عبداللہ بن زبیر کی خلافت مکہ کے عہد میں چاہ زمزم میں ایک حبشی گر کر جو مر گیا تھا تو سب کے سامنے:

أمر ابن الزبير فترح مائه فجعل الماء لا

عبداللہ بن زبیر کے حکم پر کنویں کا پانی کھینچا گیا

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث:۲۶، ج:۱،ص:۱۶۔

ينقطع فنظر فإذا عين تجري من قبل الحجر الأسود فقال ابن الزبير حسبكم.①

لیکن پانی تھا کہ ٹوٹنے میں نہیں آ تا تھا غور کرنے کے بعد پتہ لگا کہ کنوئیں کے نیچے ایک چشمہ ہے جو حجر اسود کی طرف سے آ رہا ہے یہ دیکھ کر ابن زبیر نے فرمایا بس رہنے دو (جو پانی نکل چکا کافی ہے)۔

اپنی متعدد سندوں سے اس تاریخی واقعہ کو جو صحابہ کے سامنے پیش آیا طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے ظاہر ہے کہ پانی اگر پاک ہی تھا تو اس فضول کوشش کی کیا حجت تھی بلکہ آب زمزم کے مقدس پانی کو اور وہ بھی عرب کی وادی غیر ذی زرع میں بہانا جہاں چاروں طرف سے لوگ جمع ہوتے ہوں کہاں تک قریب عقل و دین ہوسکتا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی چند فتوے فارہ (چوہے) الدابۃ وغیرہ جو ترح بیر کے متعلق ہیں نقل کیا ہے۔ نیچے اتر کر کوفہ کے ائمہ الشعبی، ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلیمان سے کن کن چیزوں کتنے ڈول نکالے جائیں۔ ان کے آثار نقل کیے ہیں اور آخر میں لکھتے ہیں اور یہی مسئلہ الماء کی صحیح تعبیر ہے۔ اس پر بھی متنبہ کرتے ہیں:

فهذا من روينا عنه من أصحاب رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتابعيهم قد جعلوا مياه الابار نجسة بوقوع النجاسات فيها ولم يراعوا كثرتها ولا قلتها وراعوا دوامها وركودها وفرقوا بين ما يجري مما سواها.

یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ و تابعین میں جن سے ہم نے روایات پیش کی ہیں ان حضرات نے صرف وقوع نجاست کی وجہ سے کنویں پر ناپاکی کا حکم لگایا ہے اور اس امر کی رعایت نہیں کی کہ ان کنوؤں کا پانی قلیل تھا یا کثیر۔ ہاں اس امر کی رعایت ضرور کی ہے کہ پانی دائم تھا اور ساکن اور فرق اگر فرمایا تو بس جاری اور غیر جاری کا فرمایا۔

پھر یہ فرما کر کہ صحبہ و تابعین کے آثار ان حدیثوں کے سوا ہیں جو میں پیش کر چکا ہوں بحث کو ختم کر

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث: ۲۷، ج:۱، ص:۱۶۔

کے لکھتے ہیں کہ اسی طرف:

ذهب أصحابنا في النجاسات التي تقع في الابار ولم يجز لهم أن يخالفوها لأنه لم يرو عن أحد خلافها.

جونجاستیں کنوؤں میں جاپڑتی ہیں ان کے بارے میں ہمارے اصحاب کا یہ مسلک ہے ان کے لیے کسی طرح درست نہ تھا کہ وہ اس مسلک کے خلاف کرتے کیونکہ سلف میں کسی سے اس کے خلاف روایت موجود نہیں۔

خصوصاً چاہ زمزم کا واقعہ تو ایک طرح سے اجماع صحابہ وتابعین کا رنگ لیے ہوئے بھی ہے اور یوں بھی کسی سے کہ مسئلہ الابار میں کوئی مختلف فتویٰ مروی نہیں ہے۔ کتاب کے آخر میں ایک دلچسپ سوال وجواب بھی ہے۔ حنفیوں سے پوچھا جاتا ہے کہ نجاست کے ملنے سے کنویں کا پانی جس نجس ہوجاتا ہے تو پھر وہ کبھی پاک نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ کنویں کی دیوار اور کیچڑ میں تو وہ نجس پانی پیوست ہوتا ہے۔ جواب میں طحاوی نے ولوغ کلب کی حدیث پیش کی ہے کہ کتے کا جھوٹا کیا ہوا پانی ظاہر ہے کہ اس وقت بھی خصوصا جب برتن میں پیتا ہو پیوست ہوتا لیکن برتن توڑنے کا کہاں حکم ہے۔ صرف دھونے کا حکم ہے۔ اعتراض ہوا کہ کنویں کی دیوار دھلواؤ۔ جواب دیا کہ یہ تکلیف مالایطاق ہے۔ دلچسپ بات یہ کہی گئی کہ:

كان من أوجب نجاستها بوقوع النجاسة فيها فقد أوجب طهارتها.①

جوشخص نجاست گرنے سے کنویں کو نجس قرار دیتا ہے اس نے کنوئیں کی طہارت کو واجب قرار دے دیا۔

مطلب یہ ہے کہ نجاست کے ملنے سے کنوئیں کا پانی نجس ہوجاتا ہے یہ بھی شریعت ہی کا حکم ہے اور دیوار دھوئے بغیر کنواں پاک ہوجاتا ہے یہ بھی شریعت ہی کا حکم ہے۔ عقل کو دخل دینے کی

① شرح معانی الآثار، باب الماء یقع فیہ النجاسۃ، رقم الحدیث: ۴۰، ج: ۱، ص: ۱۸۔

ضرورت نہیں۔

مختلف آثار کے معانی اس طرح پیدا کیے جائیں کہ ان میں اختلاف باقی نہ رہے۔اس کی ایک مثال تو یہ تھی اور یہ اس کتاب کا پہلا باب ہے۔خصوصاً بیر بضاعۃ کے سوال و جواب کا جو مطلب طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے کتنا دلچسپ ہے ان سے پہلے کسی کی اس طرف نظر نہیں گئی۔ یہ حکیمانہ نظر ہے اور اسلام کے کلیات کے مطابق ہے مگر دوسروں پر کیا خود حنفیوں پر حنفی علماء پر تعجب ہے کہ بیر بضاعۃ کے متعلق اکثروں نے جواب میں اس پہلو کو مان لیا ہے کہ سوال کا تعلق اس حال سے ہے جس میں یہ ساری غلاظتیں پانی میں تیر رہی تھیں۔ حالانکہ یوں بھی دوسرے تاریخی آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دراصل ایک میدانی باؤلی تھی، جس سے عموماً باغات اور کھیتوں کو سینچا جاتا تھا، چونکہ اس کے اطراف کو من سے محفوظ نہیں کیا گیا تھا اس لیے ہوا سے اڑ اڑ کر کبھی کبھی اس قسم کی چیزیں اس میں گر پڑتی تھیں۔ لیکن ہر وقت باؤلی چونکہ چالو رہتی تھی یہ گندگیاں نکال دی جاتی تھیں۔ظاہر ہے ایسی صورت میں بھی وہ وسوسہ پیدا ہو سکتا تھا جو طحاوی نے ظاہر کیا ہے اس کے سوا کوئی دوسرا مسئلہ حدیث کا ہو ہی نہیں سکتا۔مگر حریفوں نے طحاوی کو فن حدیث میں اتنا بدنام کیا ہے کہ جس صحیح نتیجہ تک ان کی نظر پہنچی ہے اس کا بہت کم ذکر کیا جاتا ہے۔ جب احناف ہی اس کا ذکر نہیں کرتے تو دوسرے کیا کریں گے۔ اور یہ صرف پروپیگنڈے کا نتیجہ ہے جو ان کے خلاف ارجافی طریقے اختیار کیے گئے۔ عفی اللہ عنہم.

رفع الیدین کا مسئلہ:

نمونہ کے لیے میں نے ایک دوسری چیز رفع الیدین کے مسئلہ کا انتخاب کیا ہے ظاہر کہ تیری سو سال سے اس مسئلہ پر زور آزمائیاں ہو رہی ہیں اور خدا ہی جانتا ہے کہ صرف ایک اس معمولی خلافیہ میں جس کے متعلق صرا اولیت و غیر اولیت کا اختلاف ہے اتنا لٹریچر جمع ہو گیا ہے کہ ہزارہا

صفحات میں اسے پھیلایا جاسکتا ہے۔میری غرض اس مسئلہ کی تحقیق نہیں ہے بلکہ صرف طحاوی کے طریقہ کار کی مثال پیش کرنی ہے۔ مسئلہ تو معلوم ہی ہے کہ حنفیہ صرف افتتاحی تکبیر میں رفع الیدین کے قائل ہیں اوشوافع وغیرہ رکوع میں جانے اوراس سے اٹھنے دونوں صورتوں میں رفع کے قائل ہیں دلچسپی کے لیےمناست معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں پہلے طحاوی کے نظری طریقہ کو درج کروں کہ وہ شاید عوام میں کم مشہور ہے اور طحاوی کے خاص مسلک کی یہ ایک اچھی مثال ہے۔

انہوں نے نماز کی تکبیروں کو دوحصوں میں تقسیم کیا ہے ایک تو وہ ہے جس کے بغیر نماز درست ہی نہیں ہوتی اور وہ تکبیر افتتاح ہے اور دوسری وہ تکبیریں ہیں جو اسکے سوا رکوع سجود میں منتقل ہونے کے وقت کی جاتی ہیں۔فرماتے ہیں:

لقد رئينا تكبيرة الافتتاح من صلف الصلاة إلا بـاصابتها و رئينا التكبيرة بين السجدتين ليـس كـذلك لأنه لو تركها تارك لم تفسد عـليه صلاته و رئينا تكبيره الركوع و تكبيرة الـنهـوض ليستـا مـن صلب الصلاة لأنه لو تركها تارك لم تفسد عليه صلاته و هما من سننهما.

(تکبیرات پرغور کرنے سے معلوم ہوا) کہ تکبیر تحریمہ نماز کا ایک جز ہے جس کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی اور دوسجدوں کے درمیان تکبیر کو دیکھا اس کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ اگر اس تکبیر کو کوئی شخص ترک کردے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔اسی طرح رکوع کو جاتے اوراس سے اٹھنے کی تکبیر کو دیکھا تو ان کو بھی نماز کے اجزاء میں نہیں پایا کیونکہ اس کے ترک سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اوراس مقدمہ کے بعد نتیجہ پیدا کرتے ہیں کہ رکوع والی تکبیر کے متعلق تم ہی بتاؤ کہ اسے کس ذیل میں داخل کروگے۔افتتاح کی تکبیر کی ذیل میں یا سجدہ والی تکبیر کی مد میں۔ظاہر ہے کہ افتتاحی

تکبیر جب واجب ہے تو اس مد میں رکوع والی تکبیر نہیں جاسکتی۔ بلکہ مسنونہ تکبیروں کے سلسلوں میں اس کا شمار ہوگا۔ طحاوی کہتے ہیں کہ رکوع والی تکبیر:

كما كانت من سنة الصلاة كما أن الكبير بين السجدتين من سنة الصلاة.	دوسجدوں کے درمیان والی تکبیر کی طرح رکوع والی تکبیر کا شمار بھی نماز کی مسنونہ تکبیروں میں ہوگا۔

اور جب رکوع والی تکبیر سجدہ والی تکبیر کے مد میں آ گئی تو رفع الیدین میں بھی بجائے غیر جنس کے یعنی تکبیر واجب (افتتاحی) کے اسے اپنی جنس والی تکبیر یعنی سجدہ والی تکبیر جس میں رفع الیدین بالاتفاق نہیں ہے تابع ہونا چاہیے۔ کہتے ہیں:

كانتا كهي في أن لا رفع فيها كما لا رفع فيها فهذا هو النظر في هذا الباب.	دونوں تکبریں اس حیثیت سے یکساں ہوگئیں کہ جیسے اس میں ہاتھ نہیں اٹھائے جاتے اس میں بھی نہیں اٹھائے جائیں گے۔

فقیہ حقائق اشیاء کو دیکھ کر ان کے لیے لوازم ثابت کرتا ہے۔ طحاوی کہتے ہیں کہ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے اور اپنی تائید میں مشہور محدث ابوبکر بن عیاش کا قول اپنی سند سے نقل کرتے ہیں وہ کہتے تھے کہ:

مارأيت فقيها قط يفعله برفع يديه في غير الكبيرة الأولى.①	میں نے کسی فقیہ کو نہیں دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی تکبیر میں ہاتھ اٹھاتا ہو۔

خیر یہ تو نظری بحث ہوئی اور اس کے لیے بقول طحاوی فقیہ مزاج آدمی ہونے کی ضرورت ہے لیکن روایات کے ظاہر پر اصرار کرنے والوں کی بھلا اس سے کیا تسلی ہوسکتی ہے۔ ان کے لیے طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا طریقہ رفع الیدین کے متعلق پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ روایتیں جو دونوں

---

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ج: ۱، ص: ۲۹۵۔

طرف ہیں اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے شوافع کے مؤیدات نقل کیے ہیں اور اس سلسلہ میں حضرت علی، ابن عمر پھر ابوحمید الساعدی والی روایت جس میں دس صحابیوں کے سامنے انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دکھاتے ہوئے رفع الیدین کیا اور دسوں نے کہا:

صدقت هكذا كان يصلي.①	آپ نے ٹھیک کیا حضور اسی طرح نماز پڑھتے تھے۔

وائل بن حجر، مالک بن الحویرث، ابوہریرہ سب کی مرفوع روایتیں پیش کر کے براء بن عازب عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ''لا یعود'' والی روایت نقل کی ہے یعنی تکبیر افتتاح کے بعد پھر رفع یدین کے عمل کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری تکبیروں میں نہیں دہرایا جس سے احناف کی تائید ہوتی ہے پھر خود ہی سوال اٹھاتے ہیں کہ شوافع کہہ سکتے ہیں:

ما رويناه نحن بتواتر الآثار وصحة أسانيدها واستقامتها فقولنا أولى من قولكم.②	جو مسلسل روایتیں ہم نے پیش کی ہیں وہ اپنی سند کے اعتبار سے صحیح اور ہر سقم سے پاک ہیں بنابریں ہمارا مسلک تمہارے مسلک سے بہتر ہے۔

اور اسی مدعیانہ لہجہ کا وہ جواب دینا چاہتے ہیں۔ رفع الیدین کے مسئلہ میں واقعہ کی اصل نوعیت کیا ہے اس کا پتہ چلانے کے لیے انہوں نے حسب ذیل مواد فراہم کیا ہے۔

① حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ان کا ذاتی فعل عدم رفع کا نقل کر کے طحاوی نے ثابت کیا ہے کہ سند صحیح سے یہ بات محقق ہے کہ عدم رفع ہی پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل تھا اور جب ایسا تھا تو کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ جو نقل کیا ہے کہ آپ رفع کرتے

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۰۷، ج:۱،ص:۲۸۹۔
② شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۱۹، ج:۱،ص:۲۹۱۔

تھے خود بخود معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ایسا فعل تھا جسے بعد کو چھوڑ دیا گیا ورنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی روایت کے خلاف کیوں عمل کرتے۔ طحاوی کہتے ہیں:

فحديث علي إذا صح ففيه أكثر الحجة لقول من لا يرى الرفع.

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث اگر پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو اس میں تارکین رفع کے لیے زیادہ روشن دلیل ہے۔

اس لیے کہ:

فإن عليا لم يكن ليرى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرفع ثم يترك بعده إلا وقد ثبت عنده نسخ الرفع.①

حضرت علی رضی اللہ عنہ ایسے نہیں تھے کہ انھوں نے آنحضرت ﷺ کو رفع کرتے دیکھا ہو اور پھر انھوں نے اس کے بعد بھی رفع ترک کر دیا ہو مگر ہاں! حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ترک رفع اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان کے نزدیک رفع کا نسخ ثابت ہو چکا ہو۔

اور بلا شبہ صحابہ کی دیانت وعدالت واتباع نبوت پر نہیں اعتماد ہے ان کے نزدیک یہ چیز ایک کلی قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ آخر کوئی وجہ ہو سکتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف وہی صحابی ایک فعل کو منسوب کریں اور یہ یقین کرتے ہوئے کہ حضور ﷺ کا یہ غیر منسوخ عمل تھا۔ خود تو اس پر عمل ترک کر دیں اور عام مسلمانوں کے لیے رسول اللہ ﷺ کی حدیث نقل کریں۔ علی الخصوص حضرت علی کرم اللہ وجہہ جیسی شخصیت کے آدمی سے ان کی کون توقع کر سکتا ہے۔ اوروں پر تو غلط فہمی کا اندیشہ ہو سکتا ہے لیکن اقضاہم کے متعلق بھی اس قضا اور فیصلہ کی کسے جرأت ہو سکتی ہے کہ مذاق نبوت سے وہی ناواقف تھے اور یہی کارروائی انھوں نے بجنسہٖ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کے

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۲۲، ج: ۱، ص: ۲۹۱۔

متعلق کی ہے یعنی عدم رفع ان کا فعل بھی تھا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ حضور اکرم ﷺ کے کسی ایسے فعل کی روایت کرتے تھے جو خود ان کے نزدیک منسوخ ہو چکا تھا۔

② رہی ابو ہریرہ اور ابو حمید الساعدی کی دس صحابیوں والی روایت، ان دونوں کی سندوں پر خلاف دستور طحاوی نے جرح کی ہے۔ حالانکہ یہ نورجالی رجسٹر والوں کا طریقہ تھا۔ ان کا اس کا احساس بھی ہوا۔ میں نے کسی دوسری جگہ اس قول کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

فما أردت بشئ من ذلك تضعيف أحد من أهل العلم وما هكذا مذهبي ولكن أردت بيان ظلم الخصم لنا.①	اس سے میرا مقصد اہل علم میں سے کسی کی تضعیف نہیں نہ میرا یہ طریقہ ہے لیکن میں نے چاہا کہ فریق مخالف نے ہمارے ساتھ جو ناانصافی کی ہے اس کو واضح کر دیا جائے۔

مطلب وہی ہے کہ متصل مرفوع صحیح اصح ما فی الباب کے الفاظ کو دیکھ کر ان کو غصہ آ گیا اور جرح وتعدیل کا جو گر ہے اس سے انہوں نے بھی کام لیا۔ ورنہ خود کہتے ہیں کہ ماھکذا مذهبي. یہ ہمارا طریقہ نہیں ہے کہ راویوں کے پٹھوں کو ٹٹولتے پھریں اور ذرا کوئی دبلا نظر آیا جرح کی چھری چلا دی لیکن خصم کے دعوے نے ان کو اس پر آمادہ کیا جس کا انہیں افسوس ہے۔

③ اس سلسلہ میں ایک روایت شوافع کے پاس بہت اہم ہے یعنی وائل بن حجر حضرمی کی روایت۔ یہ دراصل حضر موت کے سلطان تھے اور کچھ دنوں کے لیے مدینہ آ کر اسلام کی تعلیم حاصل کی پھر وطن واپس ہوگئے۔ یہ اور ان کے بیٹے لوگوں سے رفع الیدین کی روایت نقل کیا کرتے تھے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کا ذکر چھیڑا ہے اور ابراہیم نخعی کے مشہور قصہ کو نقل کیا ہے یعنی ابراہیم نخعی نے روایت کیا کہ عبداللہ بن مسعود سے لایعود کی حدیث مروی ہے۔ ایک صاحب نے کہا کہ وائل بن حجر نے تو رفع روایت کرتے ہیں۔ ابراہیم نخعی کو سائل کے اس

---

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۳۱، ج: ۱، ص: ۲۹۵۔

اعتراض پر غصہ آ گیا۔

فغضب أبراهيم وقال راه هو ولم يره ابن مسعود ولا أصحابه.①

ابراہیم نخعی کو طیش آ گیا، کہنے لگے وائل نے تو حضور کو دیکھا تھا اور ابن مسعود اور ان کے ساتھیوں نے نہیں دیکھا۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ابراہیم نخعی کی اس پختہ اصولی بات کو بہت سراہا ہے اور زور شور سے اس کی تائید ان الفاظ میں کی ہے:

فعبدالله أقدم صحبة لرسول الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأفهم أفعاله من أوائل.②

عبداللہ بن مسعود، وائل ابن حجر سے رفاقت وصحبت کے لحاظ سے بھی پہلے ہیں اور یوں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو وائل سے زیادہ سمجھنے والے۔

جو لوگ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس قرب سے واقف ہیں جو دربار رسالت پناہی سے ان کو حاصل تھا کیا طحاوی کی اس بات کا انکار کر سکتے ہیں۔ بیس سال تک ابن مسعود جلوت وخلوت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں۔ ان کو سواد (راز) کی باتیں سننے کا بھی حکم تھا۔ طحاوی نے افہم بأفعالہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وائل ایک مسافر آدمی آئے اور چلے گئے ہو سکتا ہے کہ اس زمانہ میں رفع الیدین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کرتے ہوں لیکن آخری فعل بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ تھا۔ اس فیصلہ کا حق جتنا ابن مسعود کو حاسل ہے کیا وائل جیسے وقتی صحبت والے صحابی کو حاصل ہو سکتا ہے۔ خصوصا جن کا گھر حضر موت ہو یعنی مدینہ منورہ سے سینکڑوں میل بلکہ اس سے بھی زیادہ دور ہو۔ ایک اصولی بات طحاوی نے پیدا کی ہے یعنی صرف یہی نہیں کہ عقل ہی کا یہ اقتضا ہے کہ ابن مسعود

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۱۹، ج:۱، ص:۲۹۱۔
② شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۲۳، ج:۱، ص:۲۹۲۔

کے فیصلے کو وائل جیسے بزرگوں کے فیصلہ پر ترجیح ہونی چاہیے۔ بلکہ وہ مشہور حدیثیں جن میں آنحضرت ﷺ نے عام حکم دے رکھا تھا کہ نماز میں مجھ سے قریب وہی لوگ رہیں جو اہل فہم وعقل ہیں۔

ليلني منكم أولو الأحلام والنهي.	صاحب عقل وہیں میرے قریب رہیں۔

کبھی فرماتے:

ليلني منكم المهاجرون والأنصار ليحفظوا.①	میرے قریب مہاجر اور انصار ہیں تا کہ وہ یاد رکھیں۔

طحاوی نے اس موقع پر اپنے خاص صحیح سند سے ان دونوں فرامین اوران کے سوابھی جن کا مفاد نہیں ہے نقل کیا ہے اور اس سے انہوں نے نتیجہ نکالا ہے کہ جب مقربین بارگاہ نبوت اوران صحابیوں میں اختلاف پیدا ہو جائے جن کو یہ مرتبہ حاسل نہ تھا تو خود آنحضرت ﷺ کے منشاء مبارک کی تعمیل ہوگی اگر "أولوالأرحام والنهي" یا "المهاجرون والأنصار" کی روایتوں کو ترجیح دی جائے اور اس بنیاد پر ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو وائل کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں اور بات بھی یہی ہے کہ تمام ترمیموں کا علم ان لوگوں کو کیسے ہوسکتا ہے جو وقتی طور پر کچھ دن کے لیے دربار رسالت میں آئے اور چلے گئے۔ اس کی توقع تو ان ہی لوگوں سے ہوسکتی ہے جو خلوت وجلوت میں مدت العمر ساتھ رہے۔ ایسا نہ ہوتا تو آنحضرت ﷺ ان لوگوں کو قریب رہنے صف اول میں رہنے کی تاکید ہی کیوں فرماتے اور یہ بڑی اہم بات ہے۔ ترجیح روایات میں اس کی حیثیت گویا کلیہ کی ہے۔

④ پھر انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرز عمل بھی نقل کیا ہے کہ وہ رفع نہیں کرتے تھے اور

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث:۱۳۲۴، ج:۱، ص:۲۹۲۔

ان کے متعلق بھی پوچھا ہے کہ:

أفترى عمر بن الخطاب خفي عليه أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يرفع يديه في الركوع والسجود وعلم ذلك من دونه.

کیا تم عمر رضی اللہ عنہ کی نسبت یہ خیال کرتے ہو کہ ان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع وسجود میں رفع یدین کرنا مخفی رہا اور ان کو اس کا علم کسی دوسرے ذریعہ سے ہوا۔

بلا شبہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے اور اہم سوال۔ طحاوی نے تو اور بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دوامی طرز عمل رفع کا تھا تو کیا ممکن تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کی خلاف ورزی کرتے اور کوئی صحابی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جانتا تھا کہ آپ کا آخری فعل یہی رہا تھا وہ نہ ٹوکتا۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

ومن هو معه يراه يفعل غير مارئ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفعل ثم لاينكر ذلك عليه هذا عندنا محال.①

ہمارے نزدیک یہ بات محال ہے کہ جو شخص ان کے ساتھ رہا ہو اور وہ ان کو ایسا کام کرتے دیکھے جس کے خلاف اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا تھا اور پھر اس کے باوجود وہ اس پر انکار نہ کرے۔

خصوصاً جب ہمیں معلوم ہے کہ عہد صحابہ میں ذرا ذرا سی بات میں گرفت ہوتی تھی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بجائے قصر کے حج کے موقع پر نماز پوری پڑھنی چاہی تو کون نہیں جانتا کہ صحابہ میں کیسی برہمی پھیلی تھی حالانکہ ایک لحاظ سے تو گویا نماز کی وہ تکمیلی شکل تھی لیکن نبوت کے طرز عمل سے چونکہ یہ بات ہٹتی تھی صحابہ نے خلیفہ سے باضابطہ اس پر حجتیں کیں جس کا تفصیلی قصہ حدیث وسیر کی کتابوں میں لکھا ہوا ہے۔

① شرح معانی الآثار، باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع الخ، رقم الحدیث: ۱۳۲۹، ج: ۱، ص: ۲۹۴۔

واقعہ تو یہ ہے کہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری صدی میں رفع الیدین کے مسئلہ کو جس طریقہ سے طے کر دیا تھا آئندہ بولنے کی گنجائش باقی نہ رہی تھی لیکن نہ آدمی کسی کی زبان بند کر سکتا ہے نہ ہاتھ کو لکھنے سے روک سکتا ہے۔ و کل یعمل علی شاکلته.

⑤

دارالحرب اور مسئلہ سود:

یہ دو مثالیں تو میں نے ''معانی الآثار'' سے پیش کی ہیں۔ اب چاہتا ہوں کہ ''مشکل الآثار'' میں طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا کیا رنگ ہے اس کی مثالیں پیش کروں۔ اس سلسلہ میں عصری دلچسپی کے لیے اس مسئلہ کا انتخاب غالباً مناسب ہوگا جس کی تعبیر امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی مطلب کی روشنی میں اس طرح کی جا سکتی ہے کہ:

> ''ہندوستان میں جہاں اسلام اور مسلمانوں کی حکومت باقی نہیں رہی ہے غیر ادیان والوں سے مثلاً مشرکین (ہنود) اور نصاریٰ وغیرہ سے سود لیا جا سکتا ہے۔''

سب جانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں اس بات کے قائل ہیں کہ غیر ذمی کافروں سے جو چیز ربوا کے نام سے لی جائے گی وہ اس سود کے تحت داخل نہیں ہے جسے قرآن نے حرام کیا ہے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے۔

اس وقت مجھے ان دلائل کو پیش کرنا مقصود نہیں ہے جو امام ابوحنیفہ کی تائید میں پیش کیے جاتے ہیں یعنی یہ کہ نص قطعی کی رو سے مشرکین سے، ان کے مال سے، ان کی جان سے بری ہونے کا اعلان ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾① کی آیت میں کیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر ان کا وہ مال جسے

---

① سورۃ التوبۃ، سورۃ: ۹، آیت: ۳۔

مسلمان خریدتے ہیں اور نہ ان کو ہبہ اور وراثت میں ملتا ہے صرف قبضہ کر لینے کے بعد وہ اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور ﴿فکلوہ حلالا طیبا﴾ (اور تم اس مالک کو حلال طیب سمجھ کر کھاؤ) فرما کر اس مال کو قرآن میں حلال ہی نہیں بلکہ طیب بھی قرار دیا گیا ہے اور جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے کہ ''احلت لی الغنائم'' الغنائم (یعنی کافروں کے مال پر قبضہ کرنے کے بعد اس مال کا حلال ہونا) یہ شریعت اسلامی کی خصوصیت ہے۔ پس یہود وغیرہ پر مسلمانوں کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ الغرض غیر ذمی کفار کے اموال کی اباحت بایں معنی کہ جو مسلمان بھی اس پر قابض ہو جاتا ہے مالک ہو جاتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ یہ ایک بدیہی مسئلہ ہے اور ب یہ بدیہی ہے تو مسلمانوں کو کفار کی رضا مندی کے ساتھ ان کے مال کے جس حصہ پر قبضہ کرنے کا موقع ملا ہو اس مال کے مالک ہو جانے کا مسئلہ بھی یقیناً بدیہی ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ربوا بین الحربی والمسلم حلال ہے۔ اس پر دلیل قائم کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ جو جو لوگ حرمت کا فتویٰ دینا چاہتے ہیں ضرورت ان کو ہے کہ اپنے اس بے بنیاد دعویٰ کی دلیل لائیں۔ جب تک غیر ذمی کفار کے اموال کے عدم اباحت وعصمت کو ثابت نہ کر لیں گے ناممکن ہے کہ وہ اس دعوے پر دلیل قائم کر سکیں کہ ہندوؤں یا نصرانیوں سے ہندوستان میں سود کے ذریعہ سے مسلمان جس مال پر قبضہ کرتا ہے اس کا ناجائز ثابت کر سکیں۔

﴿وَأَنَّىٰ لَهُمُ التَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ.﴾① جب تک ''الغنیمۃ'' یعنی کرہاً کافروں کے جس مال پر قبضہ کیا گیا ہو اور ''الفی'' یعنی جس پر قبضہ ''من غیر خیل ولا رکاب'' ہو گیا ہو گویا جنگ وجدال کے بغیر مسلمانوں کے قبضہ میں آ گیا ہو خواہ بہ رضا مندی کفار یا بلا رضا مندی۔ جب تک ان دونوں قسموں کو حرام نہ ثابت کر لیا جائے اس وقت تک ربوا بین الحربی والمسلم کے عدم اباحت

① سورۃ السباء، سورۃ: ۳۴، آیت: ۵۲۔

کے اثبات میں بھی کامیابی ناممکن ہے اور نہ اس وقت لا ربوا بین الحربی والمسلم کی مرسل یا موقوف روایت کو پیش کرنا چاہتا ہوں جس سے اس قرآنی اور اسلام کے کلیاتی قانون کی تائید ہوتی ہے۔ بلکہ صرف امام ابوجعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی دوررس نگاہ کا ایک تجربہ چونکہ اس استدلال سے ہوتا ہے جو اس خاص مسئلہ میں انھوں نے اختیار کیا ہے صرف اسی کو پیش کرنا مقصود ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ''سیر کبیر'' جو قوانین جنگ و جہاد میں امام محمد بن الحسن الشیبانی کی مشہور کتاب ہے۔ اس میں قوانین جنگ کی تفصیلات کے سلسلہ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور دلائل پیش کرتے ہوئے انہوں نے اس میں یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عم محترم حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے متعلق تو عملاً ثابت ہے کہ وہ غیر ذمی کفار (حربی) سے یہ کاروبار کیا کرتے تھے۔ لوگوں کو حیرت ہوئی کہ یہ دعویٰ انہوں نے کہاں سے کیا ہے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس دعوے کا بھی ذکر کیا ہے جس سے ان کا مقصود امام محمد کے اس دعوے کی تشریح ہے۔ اس سلسلہ میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ کام کیا ہے اسے ہم ذیل کی ترتیب میں ادا کرتے ہیں۔

① انھوں نے پہلے ایک حدیث اپنی سند سے روایت کی ہے جو عموماً کتابوں میں پائی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حجاج ن علاط السلمی رضی اللہ عنہ صحابی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لے کر ہجرت کے بعد فتح مکہ سے پہلے مکہ معظّمہ اس غرض سے آئے کہ اپنی جائداد اور مال و گھر بار کا کوئی نظم کر آئیں جو بے انتظامی کی حالت میں مکہ ہی میں تھے۔ چلتے ہوئے حجاج نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی بھی اجازت چاہی کہ کیا کچھ ''توریہ'' سے میں کام لے سکتا ہوں یعنی ایسا طرز عمل اختیار کروں جس سے قریش کی برہمی کو کم کرسکوں تا کہ میرے کام میں وہ خلل انداز نہ ہوں۔ اجازت ہوگئی۔ حجاج مکہ پہنچے اور ایک خبر انہوں نے مکہ والوں کے کان تک یہ پہنچائی کہ ''ان اصحاب محمد قد استبیحو او انما جئت لاخذ اہلی و مالی فاشتری من غنائمہم'' جس کا بظاہر مطلب یہی سمجھا

گیا کہ آنحضرت ﷺ کے رفقا لٹ گئے اور ان کی جڑ پیڑ اکھاڑ دی گئی۔ استباحہ کے عام معنی یہی ہیں لیکن دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سارے عرب نے ان لوگوں کو اپنے لیے مباح اور حلال قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ پچھلی بات واقعہ ہی تھی۔ دوسرا جملہ کہ میں اپنے گھر بار اور مال ومنال کو لینے آیا ہوں کہ ان کے لوٹ کے مال کو خریدوں دوسروں نے خیال کیا کہ صحابہ کا مال جو لوٹا گیا ہے اس کو خریدنا چاہتے ہیں اور ان کی غرض یہ تھی کہ فتوحات میں جو مال غنیمت خیبر میں ہاتھ آیا ہے ان میں سے کچھ میں بھی خریدوں گا۔

الغرض قریش والے تو اپنے مطلب کی بات جو تھی وہ ان کے کلام سے سمجھے اور آگ کی طرح یہ خبر مکہ میں پھیل گئی کہ مدینہ سے ایک معتبر آدمی یہ خبر لایا ہے کہ مسلمانوں کا قصہ تمام ہوگیا۔ اس زمانہ میں یہودیوں کی مدینہ پر یورش کی خبریں مشہور بھی تھیں۔ یہی سمجھا گیا کہ خیبر کے قلعوں والوں کے سامنے مسلمان کیا ٹھیر سکتے تھے۔ اس لیے ان کا خاتمہ ہوگیا یہ تو اس روایت کا پہلا جزو ہے۔

② دوسرا جز یہ ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ عم محترم رسول ﷺ مکہ ہی میں تھے یہ روایت طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بایں سند نقل کی ہے:

عن معمر عن ثابت البناني عن أنس بن مالك أن الحجاج بن علاط السلمي (الحديث)

یعنی آگے وہی قصہ ہے جس کا خلاصہ میں پہلے درج کر چکا ہوں۔ اس کے بعد قابل غور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت کا یہ جز ہے۔

وفشا ذلك في أهل مكة فبلغ ذلك العباس بن عبدالمطلب ففتن به واختفى ومن كان فيها من المسلمين وأظهر المشركون الفرح بذلك.

یہ خبر مکہ والوں میں پھیل گئی جب عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو وہ اس کو سمجھ گئے اور وہ اور جو مسلمان مکہ میں تھے سب روپوش ہوگئے اور مشرکوں نے اس پر مسرت کا اظہار کیا۔

پس قابل توجہ ''من کان فیہا من المسلمین'' کا حصہ ہے، یعنی حضرت عباس اور جو بھی مکہ میں مسلمانوں کی جماعت تھی جس سے ثابت ہوا کہ یہ لوگ اس زمانہ میں مسلمان ہو چکے تھے ان مسلمانوں میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ بھی تھے۔

③ اسی کی تائید ان اجزاء سے ہوتی ہے جو اس کے بعد ہیں یعنی

فكان العباس لا يمر بمجلس من المشركين إلا قالوا يا أبا الفضل لايسؤك الله.	عباس جب مشرکوں کی کسی مجلس کے پاس سے گذرتے تھے تو یہ لوگ ان سے کہتے تھے اے ابوالفضل! خدا تم کو برائی سے بچائے۔

خدا تمہیں برائے سے محفوظ رکھے۔ یہ دراصل ان پر تعریض تھی۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو پریشانی ضرور ہوئی۔ انہوں نے حجاج کے پاس اپنے غلام کو بھیج کر کہلا بھیجا۔ ''تم یہ کیا خبر لائے ہو؟ پس اللہ اور اس کے رسول نے جو وعدہ کیا ہے وہ تمہاری لائی ہوئی خبر سے بہتر ہے''۔

اس سے یہی ثابت ہو رہا ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لا چکے تھے اور باوجود اس خبر کے اللہ اور اللہ کے رسول کے وعدہ پر ان کو اطمینان تھا۔ حجاج نے غلام کے کان میں چپکے سے کہا کہ عباس رضی اللہ عنہ کو سلام کہنا اور کہنا کہ مجھ سے تنہائی میں وہ کہیں ملیں۔ جگہ بھی بتا دی اور یہ بھی اشارۃ کہہ دیا کہ: ''فإن الخبر ما يسره'' (اصل خبر تو وہ ہے جو ان کو مسرور کر دیں گی)۔

حضرت عباس رضی اللہ عنہ حجاج سے مقام موعود پر تنہائی میں ملے۔ تب حجاج نے خبر سنائی کہ واقعہ بالکل برعکس ہے یعنی اللہ نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر خیبر کو فتح کر دیا ہے۔ پھر خیبر کے کچھ واقعات کا ذکر کیا اور ان سے کہا کہ تین دن تک چپ چاپ رہو تا کہ میں اپنا کام بنالوں۔ اس کے بعد جو واقعہ ہے اس کا اعلان کر دینا چنانچہ یہی ہوا۔'' پھر جو غم مسلمانوں کو تھا وہ اب مشرکوں کو ہو گیا اور جو مسلمان روپوش تھے وہ اپنی اپنی جگہوں سے نکل آئے۔

④ یہ تو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کے اجزا تھے اب طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ:

فتاملنا هذا الحديث ما دلنا على إسلام العباس كان قبل ذلك وهو إقراره كان لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالرسالة من الله وتصديقه ما وعده.

جب ہم اس حدیث میں تامل کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عباس رضی اللہ عنہ اس واقعہ سے پہلے مسلمان ہو چکے تھے کیونکہ اس روایت میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کرتے ہیں اور آپ نے جو وعدہ کیا تھا اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

⑤ اس کے بعد دعویٰ کرتے ہیں کہ جس زمانہ کا یہ واقعہ ہے یعنی حجاج جب مکہ آئے ہیں اس وقت ربوا مدینہ منورہ میں حرام ہو چکا تھا ان کے دعوے کے الفاظ یہ ہیں:

وقد كان الربوا حينئذ في دار السلام حراما على المسلمين.①

اس وقت ربوا دارالسلام میں مسلمانوں پر حرام تھا۔

اس دعویٰ کے ثبوت میں طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مشہور حدیث کو پیش کیا ہے جس میں سودی کاروبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خیبر ہی میں ایک صحابی کو دوسرے صحابی کے مقابلہ میں منع فرمایا تھا یعنی وہی ''قلادہ (ہار)'' والا واقعہ جس میں سونا اور دوسری چیزیں بھی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کو الگ کر کے بیچنے کا حکم دیا اور اسی وقت فرمایا تھا کہ ''الذہب بالذہب وزنا بوزن'' جس کا حاصل یہی ہوا کہ حرمت ربوا کی آیت جنگ خیبر میں اتی چکی تھی اور مسلمانوں میں باہم ربائی لین دین حرام ہو چکا تھا۔

⑥ ان تمہیدی مقدمات کے بعد طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مشہور حدیث کو یاد دلایا ہے جو حجۃ

---

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما استدل بہ محمد بن الحسن مما کان ابوحنیفہ یقولہ فی اباحۃ الربا بین المسلمین وبین المشرکین فی دار الحرب، رقم الحدیث: ۳۲۱۳، ج:۸، ص:۲۴۲ تا ۲۴۴۔

الوداع کے خطبہ کے نام سے مشہور ہے اور حدیث کی اکثر کتابوں میں موجود ہے جس کا ایک فقرہ یہ بھی تھا کہ:

ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبدالمطلب فإنه موضوع كله.①	جاہلیت کا سود ساقط ہے اور سب سے پہلا ربوا جس کو میں ساقط کرتا ہوں وہ عباس بن عبدالمطلب کا ربوا ہے وہ تمام کا تمام ساقط ہے۔

⑦ اب ظاہر ہے ان تمام امور سے یہی نتیجہ نکل سکتا ہے جو طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نکالا ہے یعنی یہ کہ جس زمانہ میں مسلمانوں کو ربائی معاملات سے منع کیا جارہا تھا خطبہ نبویہ کے اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ معظّمہ جو اس وقت تک دارالسلام نہ تھا اس میں ایک مسلمان یعنی حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا باوجود مسلمان ہونے کے ربا ساقط نہیں ہوا تھا بلکہ لوگوں پر باقی تھا۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ خود لکھتے ہیں کہ ساقط تو وہی چیز ہوسکتی ہے جو ابھی تک ساقط نہ ہوئی ہو بلکہ باقی اور قائم ہو ورنہ جو ساقط ہوچکی ہے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا ساقط فرماتے۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد اور زیادہ تشریح سے کام لیا ہے یعنی انہوں نے پوچھا ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے جس ربا کو ساقط کیا گیا سوال یہ ہے کہ وہ کس زمانہ میں لوگوں پر واجب ہوا تھا۔ اگر یہ اس وقت کا بقایا تھا جس وقت تک ربوا کی حرمت کا حکم قرآن میں نازل نہیں ہوا تھا یا اس حکم کے نازل ہونے کے بعد لوگوں پر ان کا سود چڑھا تھا۔ کہتے ہیں کہ کوئی سی شق ہو اگر

فَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبوا.②	ربوا کا جو کچھ باقی ہوا سے چھوڑ دو۔

کا حکم عام مانا جائے تو جہاں کہیں بھی مسلمان تھے ان کا ربوا ساقط ہوگیا ہوتا۔ پھر حضرت عباس

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما استدل بہ محمد بن الحسن مما کان ابوحنیفہ یقولہ فی اباحۃ الربا بین المسلمین وبین المشرکین فی دار الحرب، رقم الحدیث: ۳۲۱۷، ج: ۸، ص: ۲۴۶۔

② سورۃ البقرۃ، سورۃ: ۲، آیت: ۲۷۸۔

رضی اللہ عنہ کے ربوا کے ساقط نہ ہونے کے کیا معنی؟ اور اگر اس قرآنی حکم کے بعد حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو سود لوگوں پر چڑھا تھا تو بقول طحاوی رحمۃ اللہ علیہ یہ تو پہلی شکل سے بھی زیادہ باطل ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں تو وجوب کے بعد سقوط ہوتا اور اس صورت میں تو واجب ہی نہیں ہوسکتا تھا ساقط کیا ہوتا۔ بہرحال ان تمام واقعات کو پیش نظر رکھنے کے بعد ان کو اصرار ہے کہ:

فلما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في خبطته بما دل إنما قد كان قائما حتى وضعه دل ذلك أنه قبل وضعه إياه إنما كان الربوا فيه خلاف الربوا في دار الهجرة لأنه لو كان كما كان في دار الهجرة ما كان قائما في حال من الأحوال بعد تحريم الربوا.①	جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ میں اس طرف اشارہ فرمادیا کہ ربوا اس وقت قائم تھا تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساقط کرنے سے پہلے جو ربوا مکہ میں تھا وہ اس روا کے خلاف تھا جو دار الہجرۃ میں تھا کیونکہ اگر وہ دار الہجرۃ کے ربوا کی ہی طرح ہوتا تو تحریم ربوا کے بعد کسی حالت میں بھی قائم نہیں رہ سکتا تھا۔

ظاہر ہے ان سارے مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نتیجہ نکالا ہے اس میں کون شک کرسکتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ خود ان مقدمات ہی میں کسی کو شبہ ہو۔ یعنی ربوا کی حرمت خیبر یا خیبر سے پہلے ہوچکی تھی۔ اس کا انکار کردے یا اس اسے مانے لیکن اس کا انکار کردے کہ اس وقت یعنی فتح خیبر کے زمانے میں حضرت عباس مشرف بہ اسلام ہوچکے تھے۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کو معلوم ہے کہ پہلی بات کا انکار ان واقعات کے خلاف ہے جن کا حدیثوں میں ذکر آتا ہے یعنی فتح مکہ سے پلے ہی ربوا حرام ہوچکا تھا اس کا کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ ہاں دوسری بات یعنی فتح مکہ سے پیشتر حضرت عباس رضی اللہ عنہ مسلمان ہوچکے تھے یہ دعویٰ جو طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے اس میں گفتگو کی گنجائش ہے اور وہ اس سے واقف ہیں خود کہتے کہ:

فإن أشبه على أحد بما كان من أمر العباس من أسر المسلمين إياه و من أخذ الفدا منه محقق بذلك أنه لم يكن بمكة مسلما حين جرى عليه ما جرى من الأسر.

مسلمانوں کا عباس رضی اللہ عنہ کو گرفتار کرنا اور ان سے فدیہ لینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مکہ میں مسلمان نہیں تھے۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس کے جواب میں کہہ سکتے تھے کہ یہ بدر کا واقعہ ہے اور ہم ان کا اسلام کا دعویٰ فتح خیبر کے زمانہ میں کر رہے ہیں لیکن تاریخ پر ان کی جو گہری نظر ہے اس نے ان کو آگے بھی قدم بڑھانے کی اجازت دی۔ مشہور امام المغازی محمد بن اسحاق کی کتاب کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ:

إن العباس قد كان اعتذر إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما أمره أن يفدى نفسه بأنه كان مسلما وأنه إنما أخرج إلى قتاله كرها.

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس رضی اللہ عنہ کو فدیہ ادا کرنے کا حکم دیا تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معذرت کی اور کہا کہ میں تو مسلمان ہوں مجھ کو زبردستی جنگ میں لے آئے تھے۔

طحاوی کہتے ہیں کہ ابن اسحاق کی اس روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس وقت بھی مسلمان تھے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جیسا کہ ابن اسحاق ہی کی روایت میں اس کے بعد ہے:

أما ظاهر أمرك فقد كان علينا فافد نفسك. ①

تمہارا ظاہر معاملہ تو ہمارے سامنے ہے اپنے نفس کا فدیہ پیش کرو۔

پھر اپنی سند کو ابن اسحاق تک پہنچا کر اتنا اور اضافہ کرتے ہیں:

ولم يتجاوز به وبقي العباس بعد ذلك بمكة.

اور ان سے تجاوز نہیں کیا اور عباس اس کے بعد مکہ میں رہے۔

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما استدل بہ محمد بن الحسن مما کان ابوحنیفہ یقولہ فی اباحۃ الربا بین المسلمین وبین المشرکین فی دار الحرب، رقم الحدیث: ۳۲۱۹، ج:۸، ص:۲۵۰۔

آخر میں اپنا فیصلہ ان الفاظ میں درج کرتے ہیں:

فإن يكن ما ذكره ابن اسحاق كما ذكره فقد تقدم إسلام بدر وإن يكن بخلاف ذلك فكان ما ذكره أنس بن مالك في حديث الحجاج بن علاط يوجب له الإسلام وذلك عند فتح خيبر وهكذا القولين يوجب إقامته بمكة مسلما وهي دارالحرب.

اگر ایسا ہی ہو جیسا کہ ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے تو بدر میں اسلام لانے کا تذکرہ پہلے ہی آچکا ہے اور اگر اس کے خلاف ہو تو انس بن مالک رحمۃ اللہ علیہ نے حجاج بن علاط کی حدیث میں جو کچھ کہا ہے وہ صحیح ہوگا اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فتح خیبر کے وقت عباس مسلمان تھے۔ بہرحال دونوں اقوال سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عباس مکہ میں بحیثیت مسلمان مقیم تھے اور مکہ دارالحرب تھا۔

اس پر اس فقرہ کا اور اضافہ کرتے ہیں:

وإقامته بها فيما ذكره ابن اسحاق أوسع مدة من إقامته بها فيما ذكر في حديث أنس بن مالك الذي ذكرناه.①

ابن اسحاق کے بیان کے مطابق عباس کا مکہ میں قیام کرنا باعتبار مدت زیادہ وسیع ہے بہ نسبت اس قیام کے جس کا ذکر انس بن مالک کی روایت میں آیا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

غرض اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ مکہ میں مسلمان تھے اور وہاں سودی کاروبار کرتے تھے۔ حالانکہ یہ کاروبار دارالہجرت (مدینہ) میں مسلمانوں کے درمیان حرام تھا۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ امام ابوحنیفہ اور ثوری رحمۃ اللہ علیہما کے بیان کے مطابق دارالحرب میں اگر مسلمان اور اہل حرب کے درمیان سودی لین دین ہو تو وہ مباح ہے۔

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما استدل بہ محمد بن الحسن مما کان ابوحنیفہ یقولہ فی اباحۃ الربا بین المسلمین وبین المشرکین فی دارالحرب، رقم الحدیث: ۳۲۲۰، ج:۸، ص:۲۵۱، ۲۵۲۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اس عبارت میں بھی ایک جدید علم عطا کیا جو فقہ کے خاص کتابوں میں بھی موجود نہیں ہے یعنی سب ربوا کے متعلق اس مسلک کو صرف ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور زیادہ سے زیادہ ان کے شاگرد محمد بن حسن کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن غالباً یہ ان کی کتاب کی خصوصی خبر ہے کہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ بھی اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہم نوا تھے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے فقط دعویٰ ہی نہیں کیا ہے بلکہ سند کے ساتھ اس کا ذکر کرتے ہیں اور وہ بھی کیسی سند فرماتے ہیں۔ حدثنا إبراهيم بن أبي داؤد قال حدثنا نعيم قال حدثنا ابن المبارك عن سفيان بذلك. انھوں نے صرف اسی پر بس نہیں کیا ہے بلکہ اس سے بھی عجیب تر انکشاف یہ ہے کہ استاد الکوفہ امام التابعین حضرت ابراہیم نخعی کا بھی یہی خیال تھا۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ لکھ کر قال أبو جعفر وقد قال قبلهم إبراهيم النخعي. اور متصل سند کے ساتھ ابراہیم نخعی تک اسے ان کے خلیفہ رشید حماد بن ابی سلیمان کے واسطہ سے پہنچاتے ہیں۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی کو جو بدنام کیا گیا ہے یہ کتنا بڑا ظلم ہے۔ آخر جب استاد المحدثین سفیان الثوری اور ابراہیم نخعی کا یہ مذہب تھا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر طعن کرنے والے اب کیا کر سکتے ہیں۔ اگر ثوری اور نخعی کو بھی مطعون ٹھہرایا جائے تو حدیث کا یہ سارا کارخانہ کیا باقی رہ سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے علوم ان کی دونوں کتابوں معانی ومشکل میں جو پائے جاتے ہیں اگر ان کو جمع کیا جائے تو مجلدات کی ضرورت ہے۔ معانی الآثار کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ مشکل ہی سے اسلامی علوم کی کوئی ایسی شاخ باقی رہ گئی ہے جس کے کسی نہ کسی اہم مسئلہ پر لطیف بحث انھوں نے نہ کی ہو۔ صرف قرآن ہی کے متعلق اگر دیکھا جائے تو تاریخ القرآن، قراۃ القرآن، آیات القرآن کے مختلف اہم مباحث کا ایک ذخیرہ اس کتاب میں جمع ہو گیا ہے۔ خصوصاً قرآن کی جمع وترتیب سور قرآنیہ کے متعلق مختلف تاریخی سوالات مثلاً معوذتین کے متعلق، سورۃ انفال وبراۃ

کے متعلق جو مباحث عام کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔
طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے الآثار کی روشنی میں جو صحیح نتائج ان کے متعلق پیدا کئے ہیں وہ دیکھنے کے قابل ہیں۔اسی طرح قراۃ القرآن کے متعلق سبعۃ احرف کا جو مطلب طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے کسی ایک کتاب میں ان سب کا ملنا دشوار ہے۔صرف آثار جمع ہی نہیں کئے گئے ہیں بلکہ ان سے نتائج بھی پیدا کئے گئے ہیں اور ایسے نتائج کہ مشکل ہی سے کوئی ان سے اختلاف کرسکتا ہے۔
قرآن کے بعد حدیثوں کا وہ ذخیرہ جن کا تعلق سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے۔مثلاً کعب بن اشرف یہودی کا قتل سلمہ بن اکوع کے مقتول کا قصہ ازواج مطہرات، ان کی تعداد ان کے حالات، بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نجاشی اور ام المومنین رضی اللہ عنہا کا قصہ، شق القمر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری کلام وفات وغیرہ، بیسیوں ابواب اور ان کے مشکلات کو حل کیا گیا ہے پھر متفرق احادیث مثلاً عدویٰ، طیرہ، شوم، غول، شد رحال، تفاول، اخراج، یہود ونصاریٰ من جزیرۃ العرب، بخبا اصحاب، قتل مرتد، ایلچی کا قتل، ابن صیاد، دجال، دخان وغیرہ سینکڑوں ابواب کے متعلقہ آثار۔ان آثار کے مختلف پہلوؤں پر بحث ہے۔حدیث میں لغوی مشکلات جو ہیں ان کا بھی ایک ذخیرہ اس کتاب میں درج ہے۔اور غریب الحدیث کے امام مثلاً ابوعبید قاسم بن سلام کے علاوہ خود امام شافعی جو علاوہ اجتہادی مسائل کے غریب الحدیث کے باب میں مستند امام مانے جاتے ہیں ان کے حوالہ سے بھی طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نادر چیزیں اس کتاب میں جمع کردی ہیں۔مشہور حدیث "اقروا الطیر علی مکناتھا" کو حل کرتے ہوئے طحاوی نے پہلے تو اپنے ماموں المزنی کے حوالہ سے بایں الفاظ "سمعت المزني يقول قال الشافعي... إلخ" پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اور دو شاگردوں "سمعت يونس وسمعت الربيع المرادى جميعا يحدثان عن الشافعي في تفسير هذا الحديث. .إلخ" اس کا وہی مطلب بیان کیا ہے کہ جاہلیت میں شگون یا بدشگونی پرندوں

سے لینے کی لوگوں کی عادت تھی اس لیے پرندوں کو ان کے ٹھکانوں سے اڑا کر پریشان کرتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اس شرح کو نقل کرنے کے بعد طحاوی کہتے ہیں کہ:

فهذا الجواب حسن يغنينا عن الكلام في هذا الباب بغير ما ذكر فيه عن الشافعي.①

یہ جواب اچھا ہے۔ اب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ کسی اور کے قول کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

یہ میں نے قصداً اس لیے نقل کیا ہے کہ لوگوں نے المزنی اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے قصہ کی وجہ سے کچھ ایسا مشہور کر دیا ہے کہ ذاتی طور پر ان کو المزنی سے یا ان کے استاد امام شافعی سے خدانخواستہ کوئی کد پیدا ہو گئی تھی۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کو کس احترام کے ساتھ نقل کرتے ہیں گویا ان کے فرمانے کے بعد وہ اس کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اس باب میں کسی اور کا قول پیش کیا جائے اور یہ اس کا ثبوت ہے کہ علم اس قسم کی دنائت اور تنگ نظری کو برداشت نہیں کر سکتا جس میں خواہ مخواہ ذاتیات کو دخل دیا جائے جس مسئلہ میں جس کی جو رائے ان کے نزدیک زیادہ پسندیدہ اور بہتر ہے اسی کو ترجیح دیتے ہیں خواہ وہ کوئی ہو۔ مذکورہ بالا حدیث میں تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو کافی قرار دیتے ہیں مگر دوسری جگہ یعنی مشہور حدیث "إذا مملك كسرى فلا كسرى بعده وإذاهلك قيصر فلا قيصر بعده" کی شرح میں اپنے ماموں المزنی کے حوالہ سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ وتاویل میں نقل کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ قریش کی تجارت شام اور عراق میں تھی اور اول الذکر قیصر کے تحت تھا ثانی الذکر کسری کے۔ اس لیے قریش کو خطرہ ہوا کہ اسلام کی وجہ سے دونوں حکومتیں ہم سے کہیں بدک نہ جائیں اور تجارت کو نقصان نہ پہنچے تو نبی کریم

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما روی عنہ علیہ السلام من قولہ: ''أقروا الطیر علی مکناتہا''، رقم الحدیث: ۷۸۸، ج: ۲، ص: ۲۵۹۔

ﷺ نے ان کی تسلی کی۔ کہ نہ شام پر قیصر کا تسلط رہے گا اور نہ عراق پر کسریٰ کا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس مطلب کو نقل کرنے کے بعد انھوں نے اپنے استاد ابن ابی عمران کے حوالہ سے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ''کسی خاص ملک سے ان دونوں حکومتوں کے تسلط کا ازالہ اس حدیث میں نہیں بیان کیا گیا ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ چھٹی صدی ہجری میں ساری دنیا ان ہی دو سیاسی قوتوں کے زیر اثر آ گئی تھی۔ مشرق میں اقتدار اعلیٰ کی حیثیت کسریٰ کو اور مغرب میں یہی حیثیت قیصر کو حاصل تھی۔ آنحضرت ﷺ کا ظہور گو ملک عرب سے ہوا لیکن آپ کی نبوت مشرق اور مغرب دونوں کے لیے عام تھی۔ اور دونوں غلط تمدنوں کی اصلاح کر کے ایک عالمگیر صالح اسلامی تمدن کا پیغام لے کر آپ تشریف لائے تھے۔ تو اب مراد یہ ہوئی کہ مشرق اور مغرب دونوں کے شیطانی تمدنوں کا خاتمہ ہو کر رہے گا اور جب خاتمہ ہو جائے گا تو پھر یہ دونوں سر اٹھا نہیں سکتے۔ لیکن کسریٰ کا معاملہ تو صاف تھا کہ ہلاک ہوا اور ہمیشہ کے لیے ہلاک ہو گیا مگر قیصر اور قیصریت یا دوسرے لفظوں میں مغرب اور مغربیت اب تک باقی ہے وہی رومانی اور یونانی تمدن ہے جو موجودہ مغربی تمدن کی شکل میں نمایاں ہوا ہے پھر حدیث کا کیا مطلب ہے؟

ابن ابی عمران نے اس کا جواب "إنــه سيهلك إلـخ" سے دیا۔ یعنی قیصریت اور رومانویت و یونانیت کا بھی خاتمہ ہو کر رہے گا۔ بعض روایتوں میں الفاظ ہی کچھ بدلے ہوئے ہیں۔ مشکوٰۃ شریف میں یہ روایت بایں الفاظ درج ہے۔ "إذ هلك كسرى فلا كسرى بعده وليهلكن قيصر فلا قيصر بعده." جس کے معنی یہ ہوئے کہ قیصر کے ہلاک ہونے میں جو وقفہ ہونے والا تھا اس کی طرف نبی کریم ﷺ نے خود ہی اشارہ فرما دیا کہ یہ واقعہ زمانہ مستقبل میں ہوگا۔ لیکن یہ سوال کہ دونوں ک ہلاک ہونے میں یہ تفاوت کیوں پیدا ہوا؟ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن ابی عمران ہی کے حوالہ سے اس کی وجہ بتائی ہے کہ دونوں کے پاس آنحضرت ﷺ کے مکتوب گرامی کے پہنچنے

کی تاریخوں میں فرق ہے۔

اس کے بعد اپنی خاص سند سے دونوں (قیصر وکسریٰ) کے پاس نامہ مبارک کے پہنچنے کے وقت جو برتاؤ کیا گیا تھا اس کو بیان کیا ہے یعنی بخاری کی وہی روایت کہ قیصر نے خط کو احترام کے ساتھ لیا ابوسفیان دربار میں حاضر کئے گئے۔ سوال وجواب ہوا، قیصر نے اعلان کیا ''کہ جو کچھ آپ کہتے ہیں اگر وہ سچ ہے تو قریب ہے کہ وہ (پیغمبر اسلام) میرے پاؤں تلے کی زمین کے مالک ہو جائیں''۔

پھر آخر میں قیصر (ہرقل) نے یہ بھی کہا کہ ''اگر مجھ کو اس کی توقع ہوتی کہ میں ان (پیغمبر اسلام) تک پہنچ جاؤں گا تو میں ان سے ملتا اور اگر میں ان کے پاس ہوتا تو ان کے قدم دھوتا''۔

اسی طرح کسریٰ نے نامۂ مبارک کے پڑھنے کے بعد جو کچھ کیا تھا اسے بھی طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے یعنی یہ کہ اس نے پھاڑ دیا۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

قال ابن شهاب فحسب أن ابن المسيب قال فدعا عليهم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يمزقوا كل ممزق.①	ابن مسیّب کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسریٰ کے حق میں بددعا کی یہ لوگ بھی بالکل مٹا دیئے جائیں۔

دونوں روایتوں کو درج کرنے کے بعد اب اپنے استاد کا قول نقل کرتے ہیں کہ ''اس بناء پر دونون کی ہلاکتوں میں عجلت اور تاخیر کا فرق ہوا۔'' آگے چل کر اس کی تائید میں کہ بالآخر قیصریت بھی تباہ وہلاک ہو کر رہے گی۔ صحاح کی مشہور حدیث کو پیش کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ''کہ قیصریت کے تمام خزانے اللہ کے راستے میں یقیناً خرچ کئے جائیں گے''۔

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قولہ ''إذا ہلک کسری فلا کسری بعدہ وإذا ہلک قیصر فلا قیصر بعدہ''، رقم الحدیث: ۵۱۵، ج:۱، ص: ۴۴۸۔

اس کے بعد فتح قسطنطنیہ وغیرہ کی حدیثوں کو ذکر کر کے انھوں نے دعویٰ کیا ہے کہ قیصر کا یہ شہر بھی فتح ہو کر رہے گا۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری صدی میں یہ دعویٰ کیا تھا اور بحمد اللہ سلطان محمد فاتح کے ہاتھ پر ان کا یہ دعویٰ تو پورا ہو کر رہا۔ اگرچہ قیصریت کسی نہ کسی شکل میں ابھی باقی ہے یعنی رومانوی تمدن ہلاک تو کیا اس وقت تو برسرِ عروج ہے لیکن بہرحال ''ہلاک قیصر'' یقینی ہے ہے جیسا کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے ''کہ یہ خدا کا وعدہ ہے اور خدا اپنے وعدہ کے خلاف نہیں کرتا''۔

بہرحال میری غرض اس وقت اس کے نقل کرنے سے یہ تھی کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا جو قول طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کو پسند آیا ہے کشادہ دلی کے ساتھ انھوں نے اس کو قبول کر لیا ہے۔ دوسری طرف رہا خود ائمہ احناف مثلاً امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ سے اختلاف کا قصہ؟ تو ان کی مثالوں سے ہمارے پیشرو فارغ ہو چکے ہیں۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ خصوصیت بہت نمایاں اور ممتاز ہے کہ ایک طرف ان پر عقلیت کا زور ہے جس کے شواہد گذر چکے اور دوسری جانب ان پر نقلیت کا اس درجہ غلبہ ہے کہ جب ان کے سامنے سندِ صحیح سے ایک چیز آ جاتی ہے تو پھر وہ اس پر جم جاتے ہیں اور اگر عقلاً اس پر کچھ اعتراضات واقع بھی ہوں تو وہ ان کی ذرا پروا نہیں کرتے۔ اربابِ علم کو معلوم ہے کہ معجزہ شق القمر کی نسبت علماء میں باہم اختلاف ہے کہ یہ معجزہ ہو چکا یا قیامت کے قریب واقع ہوگا۔ امام طحاوی دونوں قسم کے حضرات کی آراء اور ان کے دلائل نقل کرنے کے بعد پہلی شق کو ترجیح دیتے ہیں اور پھر فرماتے ہیں:

''وكان فيما ذكرنا عن علي وابن مسعود وحذيفة وابن عمر وابن عباس وأنس تحقيقهم انشقاق القمر.''①

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما روی فی انشقاق القمر فی زمن رسول اللہ علیہ السلام تصدیقا لقول اللہ عز وجل رحمۃ اللہ علیہ ﴿اقتربت الساعۃ وانشق القمر﴾ (القمر ۱)، رقم الحدیث: ۷۰۸، ج:۲، ص:۱۸۲۔

ایک واقعہ جب کثیر صحابہ بیان کرتے ہیں تو ان سے الگ ہو کر محض عقلیت کے زور میں مخالفت کرنا کیا ایمان کا مقتضا ہوسکتا ہے اور فرماتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ کے مذہب سے سرکشی کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو فہم قرآن سے محروم کر دیتا ہے۔

دراصل اس بحث کے نقل کرنے سے میری غرض یہ دکھانا ہی تھا کہ طحاوی کا اسلامی حقائق کے سمجھنے میں صحیح مسلک کیا تھا؟ وہ قرآن کی ظاہر آیات اور احادیث وآثار کے کھلے کھلے واضح معانی سے ہٹنا نہیں چاہتے۔

کتاب وسنت پر امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے اعتماد کی کیفیت:

کتاب وسنت پر اعتماد کی کیفیت ان کے قلب میں کس درجہ راسخ ہے اس کا اندازہ ان الفاظ سے ہوسکتا ہے ہے جو مشکل الآثار کے شروع میں انھوں نے درج کئے ہیں۔ کتاب کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ پر اللہ تعالیٰ نے وہ کتاب نازل فرمائی جو ''خاتما لکتبہ ومھمنا علیہ ومصدقا لھا'' یعنی دینا کے کسی خطہ میں خدا نے جن صداقتوں کو مختلف زبانوں میں تقسیم فرمایا تھا سب کو سمیٹ کر اور ساری صداقتوں کی تصدیق فرما کر مسلمانوں کو یہ کتاب اس طریقہ سے سپرد کی گئی ہے کہ اب خدا کی کی اور کوئی کتاب کسی قسم کو نہیں ملے گی اور نہ اس کتاب کے سوانجات کی راہ باقی ہے کہ یہی خاتم الکتب ہے۔ پھر سنت کے متعلق فرماتے ہیں قرآن ہی سے استدلال کرتے ہیں یعنی حق تعالیٰ نے قرآن ہی میں حضور انور ﷺ کے متعلق حسب ذیل سات باتیں نازل کی ہیں:

① آنحضرت ﷺ کی آواز سے اپنی آواز بلند نہ کریں۔

② آپ سے آگے نہ بڑھا جائے (یعنی حکم نبوی سے)۔

③ ماینطق عن الھوی فرما کر یہ بتایا کہ آنحضرت ﷺ جو کچھ فرماتے ہیں خدا اس میں آپ کی نگرانی کرتا ہے۔

④ ما اتاکم الرسول فرما کر اس بات کا حکم دیا کہ آنحضرت ﷺ جو کچھ لائے ہیں ان کو لے لیا جائے اور جس سے آپ منع فرماتے ہیں اس سے روکا جائے۔

⑤ اس بات سے منع فرمایا کہ لوگوں کا معاملہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ ایسا ہو کہ جیسا وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں۔

⑥ اور اس بات سے ڈرایا کہ اگر انھوں نے ایسا کیا تو کہیں ان کے اعمال حبط نہ ہو جائیں درآنحالیکہ انھیں اس کی خبر بھی نہ ہو۔

⑦ جو لوگ آنحضرت ﷺ کے امر کی مخالفت کرتے ہیں ان کو ڈرایا کہ کہیں ان کو کوئی فتنہ یا عذاب الیم نہ پہنچ جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاوی نے سنت کے متعلق ان ''آیات سبعہ'' کے مفاد کو ایک جگہ جمع کر کے جس قوت کے ساتھ سنت کی اہمیت واضح کی ہے اگر اس کی تفصیل کی جائے تو صفحات بھی کافی نہ ہوں گے اور کتاب و سنت کے بعد تیسری چیز جس کی ان کی نگاہ میں دیناً بہت اہمیت ہے وہ عمل صحابہ ہے۔ آپ نے دیکھا کہ اس کا الاستکبار عن کتاب اللہ قرار دیتے ہیں۔ پھر صحابہ کے ساتھ سلف صالح کی ان کی نظر میں جو وقعت ہے اس مسئلہ شق القمر کے ذیل میں لکھتے ہیں:

ولا نعلم روي عن أحد من أهل العلم وهم القدوة والحجة الذين لا يخرج عنهم إلا جاهل ولا يرغب عما كانو عليه إلا جابر.①

اور سوائے جابر کے ہم کو نہیں معلوم کہ اہل علم جو ایسے امام اور حجت ہیں کہ ان کے خلاف سوائے جاہل کے کوئی اور خروج نہیں کرسکتا اور نہ ان کے مسلک سے انحراف کرسکتا ہے ان میں سے کسی

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما روی فی انشقاق القمر فی زمن رسول اللہ علیہ السلام الخ رقم الحدیث: ۷۰۸، ج: ۲، ص: ۱۸۲۔

اور سے بھی روایت ہو۔

اہل العلم سے ان کی مراد وہ ائمہ امصار ہیں اور یہی وہ مسلک محفوظ ہے جو انسان کو ایمانی دائرہ سے حتی الوسع نکلنے نہیں دیتا ورنہ جس نے صحابہ اور سلف صالح سے لا پروائی برتی بقول ابن ابی عمران پہلی لعنت اس پر تو وہ سوار ہوتی ہے کہ فہم قرآن سے وہ محروم اور قطعاً محروم ہو جاتا ہے اور جس کی سمجھ میں قرآن ہی نہ آیا اگر اس کی سمجھ میں سب کچھ آ جائے تو کیا آیا۔ لیکن جب نے خود اپنے آپ کو اور اپنی زندگی کے حقیقی دستور العمل کو نہ سمجھا ان نے درحقیقت کچھ نہ سمجھا اور بغیر سمجھے ہوئے دنیا سے مرگیا۔

نقل پر اتباع سلف صالح پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ انسان کے لطیف جوہر عقل کو بیکار کر دینا چاہتے ہیں۔ اب تک طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے چند لطائف کے ذکر کا جو مجھے موقع ملا ہے اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ ذہنی حیثیت سے طحاوی کا مرتبہ کتنا بلند ہے۔ بیر بضاعۃ والی حدیث کے مطلب کے بیان کرنے میں جس دینی عقلیت کا ثبوت انھوں نے پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں میں نہیں تھے جو دین کو بدعقلی اور حماقت کے مرادف بنا دیتے ہیں۔ ابھی کتاب، سنت، صحابہ اور سلف صالح کی ان کی نگاہ میں جو اہمیت ہے وہ آپ پر واضح ہو چکی ہے لیکن ان چیزوں پر اس اصرار کے باوجود بکثرت حدیثوں کی شرح میں انھوں نے اپنے عقلی جوہر کو جس شکل میں نمایاں کیا ہے اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ پچھلے زمانہ کے علماء نے اپنے اندر ''نقل وعقل'' کا امتزاج کس خوبی کے ساتھ کیا تھا۔ میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں آخر میں اس کی بھی چند مثالیں پیش کرتا ہوں۔

مشہور حدیث ''أكثر أهل الجنة بله'' (جنت کے اکثر لوگ ابلہ ہوں گے) مشکل الآثار میں ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد ابن ابی عمران سے اس حدیث کا مطلب پوچھا

جس کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ حماقت کی وجہ سے جو عقلی نقص کا شکار ہوں۔حدیث میں ان احمقوں کا ذکر نہیں ہے بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے ناآشنا ہو کر زندگی گزارتے ہوں اور زنا، شراب، جوا، مکاری، فریب اور ان محارم اللہ کے گھر گھاٹ سے واقف نہ ہوں۔ یہ تو استاد کی زبان سے حدیث کا مطلب بیان کیا ہے پھر اس کے ثبوت میں انھوں نے قرآن کی آیت پیش کی ہے جس میں کافروں کو فرمایا گیا ہے کہ ''لھم قلوب لا یفقھون بھا'' جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی باتوں کو سمجھنے کی ان میں صلاحیت نہیں ہے۔تو ایک کافر باوجودیکہ دنیا اس کی سمجھ میں خوب آتی ہے لیکن دین کی سمجھ سے چونکہ عاری ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے دل کو ایسا قرار دیا جس کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا۔اسی طرح جس کی سمجھ میں دین کی ساری باتیں آتی ہوں لیکن دین کے خلاف محارم اللہ اگر سمجھ میں نہ آئے تو باوجود دین میں تفقہ کے اگر محارم اللہ کے حساب سے بلہ کا اطلاق اس پر کیا گیا تو قرآن کے اس اطلاق سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

پھر صحاح کی مشہور حدیث جس میں اشراط ساعت کے ذکر میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ:

إذا رأيت الحفاة العراة البكم الصم ملوكا الأرض.①	جب تم بادشاہوں کو ننگے پاؤں، برہنہ جسم اور گونگا بہرا دیکھو۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے کہ گونگے اور بہرے سے مراد متعارف معنی نہیں ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ لوگ پسندیدہ قول سے گونگے بہرے ہوں گے۔پھر کہتے ہیں کہ قرآن میں اس کے نظائر بکثرت ہیں۔اس کے بعد ان سب چیزوں سے استاذ کے مطلب کی توثیق کرتے ہوئے انھوں نے اشراط ساعت والی دوسری مشہور حدیث کا ذکر کیا ہے جس میں ہے کہ

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال، ''أکثر أہل الجنۃ البلہ'' ومایدخل فی ذلک، رقم الحدیث: ۲۹۸۵، ج: ۷، ص: ۴۳۵۔

قیامت اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک سال مہینہ، مہینہ ہفتہ، اور ہفتہ ایک دن اور دن ایک گھڑی اور گھڑی ایک چنگاری کے برابر نہیں ہو جائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا قیامت کے دن واقعی سال ایک مہینہ کا اور اسی طرح مہینہ ہفتہ، ہفتہ دن اور دن گھڑی کے برابر ہو جائے گا۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث کا مطلب وہ نہیں ہے جو ظاہر لفظوں سے سمجھ میں آتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ بارہ مہینوں کا سال، تیس دن کا مہینہ اور ساتھ دن کا جو ہفتہ ہوتا تھا اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی بلکہ لوگوں کے احساس میں تبدیلی پیدا ہو جائے گی جیسے شعراء ہجر کی راتوں کی درازی اور وصل کی راتوں کے اختصار کو بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ:

فرہان نہ پوچھ سختی ہجر دن آج پہاڑ سا کٹا ہے

طحاوی بھی یہی کہتے ہیں کہ ”ہذا علی التشاغل في الذات“ یعنی لذتوں میں انہماک اتنا بڑھ جائے گا کہ ساری عمر وصل کی رات کی طرح مختصر ہو کر رہ جائے گی۔ اگرچہ طحاوی نے حدیث کے اس مطلب کو بیان کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ یہی مطلب اہل علم میں سے ایک شخص ابوسنان سے بھی مروی ہے۔ پھر ابن ابی عمران کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ابوسنان سے ہم نے اس حدیث کا مطلب پوچھا تو انہوں نے یہی کہا۔ طحاوی لکھتے ہیں کہ یہی تاویل حسن ہے جو ہمارے بیان کے موافق ہے۔

اسی طرح دوسری مشہور حدیث کہ قیامت کے دن موذنین ”أطول الناس أعناقا“ ہوں گے۔ اس کا لفظی ترجمہ یہی ہوا کہ ہر موذن قیامت کے دن جو آئے گا تو اس کی گردن لمبی ہوگی طحاوی اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اذان چونکہ قرآن کی رو سے بت بڑی نیکی ہے جیسا کہ آیت قرآنی

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صالِحاً①	اور جو لوگ اللہ کی طرف بلاتے ہیں اور اعمال صالحہ کرتے ہیں ان سے بہتر کون ہے۔

سے ثابت ہوتا ہے اور چونکہ یہ بہت بڑی نیکی ہے اس لیے اس کا ثبوت بھی بہت زیادہ ہوگا۔ پس اذان دینے والے اپنے اعمال کے اجر کے افراط کو دیکھ کر گردنیں اٹھا اٹھا کر دیکھیں گے اور بس یہ ہے ان کے طول اعناق کا مطلب طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ بجنسہٖ اسی کی معکوس کیفیت کا ذکر قرآن میں ہے:

فَظَلَّتْ أَعْناقُهُمْ لَها خاضِعِينَ②	ان کی گردنیں جھکی جھکی رہیں گی۔

پس جس طرح مجرموں کی گردنیں جھکی جھکی رہیں گی ارباب طاعات اس کے مقابلہ میں اپنی نیکیوں کے اجر کو گردن بڑھا بڑھا کر دیکھیں گے۔ طحاوی اس مطلب کو بیان کر کے لکھتے ہیں کہ:

> ''اس حدیث کی تاویل وتوجیہہ میں جو کچھ لوگوں نے کہا ہے ہم نے ان میں سے کسی تاویل کو اپنی مذکورہ تاویل سے بہتر نہیں پایا۔''

مگر آخر میں جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا یہ بھی لکھ دیتے ہیں کہ:

> ''اللہ اور رسول ہی بہتر جانتے ہی کہ اس سے مراد کیا اور ہم اسی سے توفیق طلب کرتے ہیں۔''

اگر چہ انھوں نے تصریح تو نہیں کی لیکن اس کے بعد اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ ازواج مطہرات کے متعلق ارشاد ہوا تھا کہ:

أسرعكن بي لحاقا أطولكن يدا.③	تم میں سے جس کا ہاتھ سب سے زیادہ لنبا ہے وہ مجھ سے سب سے پہلے آ کر ملے گی۔

---

① سورۃ فصلت، سورۃ:۴۱، آیت:۳۳۔ ② سورۃ الشعراء، سورۃ:۲۶، آیت:۴۔

③ شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما روی عن رسول اللہ علیہ السلام من قولہ لأزواجہ رضی اللہ عنہن، ''أسرعکن بی لحاقا أطولکن یدین''، رقم الحدیث:۲۰۹، ج:۱، ص:۲۰۱۔

جیسا کہ امہات المومنین سے مروی ہے وہ اس حدیث کی بنیاد پر آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد دیوار پر ہاتھ رکھ کرناپا کرتی تھیں کہ ہم میں کس کا ہاتھ سب سے زیادہ لنبا ہے مگر جس سب سے پہلے حضرت زینت رضی اللہ عنہا کا انتقال ہوا تب سمجھا گیا کہ طول ید سے مراد جود وسخا اور صدقہ وخیرات تھا نہ کہ سچ مچ ہاتھ کی درازی جیسا کہ حضرت صدیقہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

كانت امرأة قصيرة رضي الله عنها ولم تكن أطولنا يدا فعرفنا حينئذ إنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة وكانت زينب ضاعة اليد تذيع الخبير وتجود وتتصدق به في سبيل الله.①

حضرت زینب رضی اللہ عنہا پست قامت تھیں اور ان کا ہاتھ ہم سب سے زیادہ دراز نہ تھا۔اس بناء پر اب ہم کو معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے صدقہ مراد لیا تھا اور حضرت زینب رضی اللہ عنہا واقعی بڑی کشادہ دست تھی۔خیر خیرات بہت کرتی تھیں سخی تھیں اور اللہ کے راستہ میں صدقہ دیتی تھیں۔

بظاہر میرے خیال میں طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس لیے موذنوں کی حدیث کے بعد اس کا ذکر کیا ہے کہ یہاں بھی طول ید سے درحقیقت طول ید مراد نہ تھا بلکہ جود اور صدقہ میں فراخ دستی مراد تھی۔اسی طرح موذنوں کے طول اعناق سے واقعی طول اعناق مقصود نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب وہی ہے جو بیان کیا گیا۔

طحاوی نے احادیث کے مطل بیان کرنے میں اس قسم کا طریقہ اکتیار کیا ہے جو شاید علماء رسول کے اس طبقہ میں پسند نہ کیا جائے جو ''تدین'' کی مشق میں اپنے ''تعقل'' کو کھو بیٹھے ہیں۔حتیٰ کہ اب یہ سمجھ لیا گیا کہ دیندار کے معنی ہ گویا احمق کے ہیں لیکن اس باب میں آپ نے سلف کا جو طریقہ تھا اس کو دیکھ لیا ایک طرف کتاب، سنت، صحابہ، سلف صالح کے اتباع پر اتنا زور ہے لیکن

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ علیہ السلام من قولہ لأزواجہ رضی اللہ عنھن ''أسرعكن بي لحاقا أطولكن يدين''، رقم الحدیث:۲۱۰، ج:۱،ص:۲۰۲۔

اسی کے ساتھ عقل میں جو بات آتی ہو اس سے خواہ مخواہ گریز کی بھی ضرورت نہیں اور بلا وجہ ایسے مطالب پر اصرار کی حاجب نہیں جس سے عام عقول میں گونہ تشویش پیدا ہو۔ میرے نزدیک اس زمانہ کے علماء کے دونوں طبقوں یعنی ان علماء کے لیے جنہوں نے صرف عقل مجسم بن کر دین کو اپنے اندر سے خارج کر دیا ہے وہ دین میں صرف انہی چیزوں کو پانا چاہتے ہیں جنہیں عقل کی راہ سے وہ پہلے ہی پا چکے ہیں۔ اور ان کے لیے بھی جنہوں نے اپنے طرز عمل سے یہ باور کرانا شروع کیا ہے کہ العیاذ باللہ دین اور حماقت (عقلی نص) دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ دونوں کے لیے طحاوی کے مسلک وسط میں اچھا نمونہ ہے۔

افسوس ہے کہ میں اپنے مقالہ میں جن جن چیزوں کے ذکر کا شروع میں ارادہ کیا تھا مضمون کی طوالت نے اب اس کا موقع باقی نہیں رکھا کہ ایک امتحان کے مقالہ میں اپنا حوصلہ نکالوں، کافی سے زیادہ ضخامت ہو چکی ہے لیکن میں نے آغاز بیان میں اشارہ کیا تھا کہ حدیث کے سوا امام طحاوی کا قرآن فہمی میں جو پایہ ہے اس کے نمونے بھی پیش کروں گا اگرچہ ضمناً معجزہ شق القمر کے سلسلے میں ''اقتربت الساعۃ وانشق القمر'' کی قرآن آیت اور اس کے مفہوم کا ذکر بھی آ گیا ہے اور گویا طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جن خیالات کا اس سلسلہ میں اظہار کیا ہے ان کی حیثیت ذیلی مضمون کی ہے۔ تاہم اتنا تو اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طحاوی قرآن آیات کے مفہوم کے متعین کرنے میں سباق وسیاق کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں اس کو طے کرتے ہوئے کہ ''انشق القمر'' کا تعلق قیامت کے واقعات سے ہے یا ان آیات سے ہے جو بطور نشانی ① کے نبوت کی طرف سے پیش

① اس سلسلہ میں دلچسپ بات ابنِ رشد کی ہے۔ عام معجزات کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ نبوت سے ان کو کوئی تعلق نہیں۔ گویا نبوت کی تصدیق کے لیے لاٹھی کو سانپ بنا کر دکھانا ابن رشد کے نزدیک ایسی بات ہے کہ طبیب اپنی کمال طبابت کے ثبوت میں یہ دلیل پیش کرے کہ میں جوتے گانٹھنا خوب جانتا ہوں۔ لیکن افسوس! حکمیانہ عقل کے بعد بھی انہوں نے ایسی مہمل بات کہی۔ واقعہ یہ ہے کہ نبوت کے دعوے کرنے والے، ''علی کل شئی قدیر'' یا ہمہ تواں خدا سے اپنا تعلق ظاہر کرتے

کی جاتی ہے۔طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے آیت کے سباق وسیاق کو پیش کر کے مطلب جس طرح متعین کیا ہے وہ آپ دیکھ چکے۔ نیز اسی کے ساتھ قرآنی آیات کی تاویل وتفسیر میں جس مسئلہ کی طرف طحاوی نے اشارہ کیا ہے۔یعنی قرآن جن لوگوں میں نازل ہوا۔جس ماحول میں نازل ہوا۔اس میں جس طرح سمجھا گیا اگر اس سے ہٹ کر اس کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو قرآن کا سمجھنا نہ ہوگا بلکہ اپنی سمجھ کو قرآن قرار دینا ہوگا۔

ہیں۔پوچھنے والے کو یہ حق پیدا ہو جاتا ہے کہ اس تعلق کے ثبوت میں وہ پوچھے کہ خدا تو ہر چیز پر قادر ہے۔آپ کا خدا سے اگر تعلق ہے تو ایسی بات جس پر عام انسانی قوت قادر نہیں ہے اسے کر کے دکھاؤ تا کہ معلوم ہو کہ واقعی ''علی کل شئی قدیر'' سے تمہارا تعلق ہے۔نبوت پر اعتراضات وتنقیحات کا سلسلہ جو قائم ہو سکتا ہے ان میں یہ پہلی تنقیح ہے جو خدا سے تعلق رکھنے کے مدعیوں کے متعلق دلوں میں پیدا ہوتی ہے۔

اولیاء اللہ وغیرہم حضرات مقربین بارگاہ الٰہی کے متعلق کرامتوں کی جو عام جستجو قلوب میں پائی جاتی ہے وہ اس فطری تنقیح کی ایک شکل ہے۔پیغمبر اس اعتراض یا تنقیح کے جواب یں مطالبہ کی تکمیل کر دیتے ہیں۔یعنی ایسی بات دکھا دیتے ہیں جس سے یہ اعتراض تو اٹھ جاتا ہے کہ اگر ''علی کل شئی قدیر'' سے اس کا تعلق ہوتا تو اس کی نشانی پیش کرتا۔پس معجزات اسی معنی کے لحاظ سے برہان اور اس تنقیحی وسوسہ کے قاطع ہیں۔قرآن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی آیات کو ''برہان'' اسی اعتبار سے کہا گیا ہے۔لیکن اس وسوسہ کے ازالہ کے بعد دوسرا وسوسہ یا دوسری تنقیح یہ قائم ہوتی ہے کہ ہو سکتا ہے یہ خدائی تعلق کا نتیجہ نہ ہو بلکہ ساحرانہ قوتوں یا سائنس کے کسی مخفی ناموس کے علم کا نتیجہ ہو۔قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قدیم فرعونی تنقیح ہے۔فرعون نے ''ان ھذا الکبیرکم الذی علمکم السحر'' سے اس کا اظہار کیا تھا۔ظاہر ہے کہ یہ پہلی تنقیح یا اوعتراض کے جواب کے بعد جواب پر نیا اعتراج ہے۔اس کا جواب بھی نیا اور دوسرا ہونا چاہیے لوگ پہلی تنقیح کے جواب میں اس دوسری تنقیح یا اعتراض کا جواب تلاش کرتے ہیں یہی ان کی غلطی ہے۔

⑥

تاہم ایفائے عہد کے لیے میں چاہتا ہوں کہ قرآن کے متعلق بھی ان کے کام کا کوئی مستقل نمونہ پیش کردوں۔ مشہور آیت ہے:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُم مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ①

اے ایمان والو! تم اپنی خبر لو اگر تم ہدایت پر ہو تو پھر جو لوگ گمراہ ہیں وہ تم کو نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

اس آیت کا جو مفہوم ہے اس میں اور امر بالمعروف والنہی عن المنکر کے قانون میں ظاہر ہے کہ تعارض محسوس ہوتا ہے پھر کیا سورۂ مائدہ جو قرآن کی آخری سورت ہے اس کی اس آیت نے ''الامر بالمعروف والنہی عن المنکر'' کے قانون کو منسوخ کر دیا۔ طحاوی اسی کا جواب دینا چاہتے ہیں انھوں نے پہلے اپنی مختلف سندوں سے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو درج کیا ہے کہ آپ نے اس آیت یعنی علیکم انفسکم والی آیت تلاوت فرمائی اور فرمایا کہ:

إنكم تقرون هذه الآية وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس إذا رؤ الظالم فلم يأخذوا على يديه يوشك أن يعمهم الله بعقاب. ②

تم لوگ اس آیت کو پڑھتے ہو اور میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جو لوگ ظالم کو دیکھیں اور پھر اس کے ہاتھ نہ پکڑیں تو قریب ہے کہ ان سب پر عذاب نازل ہو جائے۔

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے اسی سلسلہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں کہ:

إن الناس يضعون هذه الآية على غير موضعها.

لوگ اس آیت کو غیر محل میں رکھتے ہیں۔

---

① سورۃ المائدہ، سورۃ:۵، آیت:۱۰۵۔

② شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المراد بقول اللہ عزوجل، ﴿یا أیہا الذین آمنوا علیکم أنفسکم لا یضرکم من ضل إذا اہتدیتم﴾ (المائدۃ، ۱۰۵)، رقم الحدیث:۱۱۶۵، ج:۳، ص:۲۰۸۔

اوراس کے بعد وہی الفاظ نبی کریم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں جو میں نے اوپر درج کیے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اس فقرہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ آیت کے ''صحیح محل استعمال'' سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے آیت کے کسی خاص مطلب کی طرف اشارہ فرمایا ہے یا آپ کی غرض یہ ہے کہ مطلب تو اس آیت کا وہی ہے جو ظاہر الفاظ سے سمجھا جارہا ہے لیکن اس آیت کا تعلق کسی خاص زمانہ سے ہے جو الامر بالمعروف والے زمانے سے مختلف ہو یعنی الامر بالمعروف کا ایک خاص وقت ہوتا ہے اور علیکم انفسکم کا بھی کوئی خاص وقت ہوتا ہے خود کہتے ہیں کہ علیکم انفسکم کا تعلق تو کسی خاص زمانہ سے ہوا اور

ویکون قبله ما قرأ علیهم رضوان الله تعالی علیهم ما قد سمع عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یقول في الأمر بالمعروف وتغییر المنکر.①

حضور سے سنے ہوئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق ارشادات انھوں نے صحابہ رضی اللہ عنہ کو سنا دیئے جو پہلے زمانہ سے متعلق تھے۔

پھر حضرت ابوثعلبہ الخشینی صحابی کے حوالہ سے ایک روایت طحاوی نے نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوامیہ نامی تابعی نے ان سے علیکم انفسکم کی آیت کا مطلب پوچھا۔ ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ:

لقد سألت خبیرا سألت عنها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنکر.②

تم نے ایک واقف کار سے دریافت کیا ہے میں نے آنحضرت ﷺ سے پوچھا تھا تو آپ نے فرمایا ایک دوسرے کو امر بالمعروف کرو اور منکر باتوں سے بچو۔

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ ﷺ فی المراد بقول اللہ عزوجل، ﴿یا أیہا الذین آمنوا علیکم أنفسکم لا یضرکم من ضل إذا اہتدیتم﴾ (المائدۃ،۱۰۵)، رقم الحدیث:۱۱۷۰، ج:۳،ص:۲۱۱۔ ② رقم الحدیث:۱۱۷۱، ج:۳،ص:۲۱۲۔

اس کے بعد ارشاد ہوا کہ یہ امر بالمعروف نہی عن المنکر کا حکم ایک خاص وقت تک رہتا ہے جیسا کہ اس کے بعد ارشاد ہے:

''یہاں تک کہ جب تم دیکھو کہ بخل کی اطاعت اور خواہشات کی پیروی کی جارہی ہے۔ دنیا کو ترجیح دی جاتی ہے اور ہر صاحب رائے اپنی رائے کو پسند کرتا ہے اور جب تم کسی ایسے امر کو دیکھو جس سے تم کو مفر نہ ہو تو اس وقت تم صرف اپنی خبر لو اور عوام کے معاملات سے اجتناب کرو کیونکہ بعد میں ایسے آنے والے ہیں جن میں صبر کرنا اتنا ہی دشوار ہوتا جتنا چنگاری کو پکڑنا۔ جو شخص ان دنوں میں عامل ہوگا اس کو تم جیسے پانچ سو آدمیوں کے عمل کا ثواب ملے گا۔''(الحدیث)

خلاصہ وہی ہوا کہ ہر دو قانون یعنی الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کا حکم اور علیکم انفسکم کا حکم دونوں کا تعلق دو مختلف زمانوں سے ہے۔ علیکم انفسکم کا تعلق جس زمانہ سے بتایا گیا ہے اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جس زمانہ میں یہ صفات لوگوں کے اندر نہ ہوں اس وقت الامر والنہی کا وقت ہوتا ہے۔

طحاوی نے اس کے بعد الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کے متعلق چند اور حدیثیں روایت کر کے سوال اٹھایا ہے کہ ابوثعلبہ والی روایت میں علیکم انفسکم کی تعمیل کا جو زمانہ مقرر کیا گیا ہے اس زمانہ میں الامر والنہی کا وقت کیوں باقی نہیں رہتا۔ پھر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ:

لا منفعة فيه بأمر معروف ولا بنهي عن منكر.	اس زمانہ میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں کوئی فائدہ نہیں۔

یعنی شریعت کسی عبث اور بے نتیجہ کام کرنے کا بھی حکم نہیں دیتی ایسے زمانہ میں چونکہ امر و نہی کا کوئی اثر لوگوں پر مرتب نہیں ہوسکتا تو پھر ایسے بے حاسل کام کا کیا فائدہ ہوگا۔ اثر کیوں مرتب نیں ہوتا اس کی وجہ بھی طحاوی نے اس کے بعد بیان کی ہے کہ ''ولا قوة مع من ينكره على العام

بالواجب في ذلك." یعنی امر و نہی کرنے والوں کا اقتدار اور اثر عوام پر باقی نہیں رہتا اور جب تک اقتدار و اثر نہ ہو کوئی بات کب سنتا ہے۔ اس لیے طحاوی کہتے ہیں:

فسقط الغرض عنه ورجع أمره فيه إلى خاصة نفسه.	اب فرض اس سے ساقط ہو گیا اور معاملہ صرف اس کی ذات کا رہ گیا۔

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں:

فلا يضره مع ذلك من ضل.	اگر کوئی گمراہ ہوتا ہے تو وہ اس کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔

گذشتہ بالا بیان میں طحاوی نے سچ پوچھئے تو تین اہم کلی قاعدوں کی طرف اشارہ کیا۔

① قرآنی آیات میں بہ ظاہر جو تخالف و تعارض محسوس ہوتا ہے اور عام مفسرین عموماً تخالف کی ان ظاہری صورتوں کو پیش نظر رکھ کر ناسخ و منسوخ کا سلسلہ جاری کر دیتے ہیں حتیٰ کہ اسی بنیاد پر تقریباً بعضوں نے نصف قرآن کو منسوخ ہی کر دیا ہے۔ یعنی ساری مکی آیتوں کا مدنی آیتوں سے منسوخیت کا دعویٰ کرتے چلے گئے ہیں۔ عام طور سے "منسوخة بآية السيف" کی تلوار چلاتے چلے جاتے ہیں لیکن طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو راہ نکالی ہے یعنی مختلف آیتوں کا تعلق مختلف زمانوں سے کر دیا جائے تو یہ واقعہ ہے کہ پھر مشکل ہی سے قرآن کی کوئی آیت منسوخ کہلانے کی مستحق قرار پا سکتی ہے۔ مسئلہ نسخ کا یہ ایک کلی اصول ہے۔

② غیر مفید اور غیر نتیجہ بخش مشاغل میں مبتلا رہنے سے بہتر ہے کہ ہر زمانہ میں دین کے لیے جو بات زیادہ نفع رساں ہو اس پر عمل کیا جائے۔ زمانی خصوصیات سے قطع نظر کر کے کسی کام کو کیے چلے جانا اسلام کی روح کی تعمیل سے گویا ایک گونہ گریز ہے۔

③ سب سے اہم نکتہ جس کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے وہ آخری بات ہے کہ اثر

واقتدار کے بغیر عوام سے کسی بات کا مطالبہ مفید نہیں ہوتا۔ اس لیے اصلاح عوام کا کام جو کرنا چاہتے ہوں پہلے ضرورت اس بات کی ہے کہ علماء عوام پر اثر قائم کریں اور اپنے اس اثر سے پھر عوام کی اصلاح کا کام لیں۔ ہر زمانہ میں اثر قائم کرنے کے جو ذرائع ہیں ان پر غور کرنا چاہئے اور ان ہی کی راہ سے دین کی خدمت کرنا چاہئے۔ حضرات صوفیہ کرام کا اثر عوام پر جو زیادہ قائم ہوا اس میں بڑا گر یہی تھا کہ انھوں نے عوام پر اثر کرنے کے جو ذرائع تھے ان کو اختیار فرمایا۔ البتہ اپنے اس اثر واقتدار سے بعض لوگ دنیاوی عزت وشہرت دولت وثروت حاصل کرنے کا کام لیتے ہیں۔ لیکن نیت کی تصحیح کر کے جو ان ذرائع کو اختیار کرتا ہے دراصل اصلاح کی طبعی راہ کو اختیار کرتا ہے اور اسی سے اس راز کا بھی سراغ ملتا ہے کہ اسلام اگرچہ مسلمان ہونے تو کسی کو مجبور نہیں کرتا کہ دین میں مجبور کرنے دوسرا مطلب لوگوں کو منافق بنانا ہوگا۔

ظاہر ہے کہ منافقین کی تعدار میں اضافہ کیا دین کی خدمت ہوسکتی ہے لیکن عہد ذمہ کے ساتھ غیر اسلامی طاقتوں سے حکومت کا چارج اسلام ضرور لینا چاہتا ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ عوام پر بات کا اثر ہی نہیں ہوسکتا جب تک کہ ان کو اپنے زیر اقتدار واثر نہ لایا جائے۔

مگر اس جدوجہد کا بھی ایک زمانہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ طحاوی نے کہا ہے کہ اسلامی احکام کا ایک بڑا حصہ مختلف زمانوں سے تعلق رکھتا ہے مثلاً جب مدنی حالات حاصل ہوجائیں تب اس جدوجہد کا وقت ہے اور جب تک وہ حال نہ ہو تو مکی زندگی جو نبوت کی ہے اس میں کام کرنے والوں کے لیے نمونے ہیں۔ طحاوی نے غالباً اسی کی طرف آخر میں اشارہ بھی کیا ہے یعنی انھوں نے مندرجہ بالا زمانی اختلاف سے اس اختلاف کی توجیہ کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

هذا يقول أهل الآثار في هذا الباب على ما قد صححنا هذه الآثار عليه.	اہل آثار بھی اس باب میں وہی کہتے ہیں جس کی روشنی میں ہم نے ان آثار کی تصحیح کی ہے۔

الآثار کی روشنی میں اس آیت کا جو مطلب طحاوی کے نزدیک متعین ہو سکتا تھا اس کو بیان کرنے کے بعد اب اس فریق کے نقطہ نظر کو بھی طحاوی پیش کرنا چاہتے ہیں جن کے نزدیک قرآن فہمی کے لیے خود قرآنی آیتوں پر غور کرنا چاہیے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس طبقہ کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے۔ ”وأما من سواهم فيمن يتعلق بالتاويل فذهب...إلخ.“ یعنی تاویل کے ذریعہ سے آیت کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے طحاوی اس کو درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”علیکم انفسکم“ والی آیت میں آئندہ ایک قید کا بھی اضافہ قرآن میں کیا گیا ہے یعنی: ”لا يضركم من ضل اذا اهتديتم“ میں ”اذا اهتديتم“ کی قید پر وہ توجہ دلاتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ گمراہوں سے ضرر ان ہی لوگوں کو نہیں پہنچ سکتا جو خود ہدایت یافتہ ہوں۔ اب ظاہر ہے کہ ہدایت یافتگی کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ شرعی احکام کی وہ تعمیل کر رہے ہوں اور شرعی احکام و قوانین میں ایک قانون الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کا بھی ہے پس ہدایت یافتہ وہی ہو سکتا ہے جس نے منجملہ دیگر احکام و قوانین کے المعروف کے امر اور المنکر کے نہی کے قانون کی بھی تعمیل کی ہو اور قرآن ان ہی لوگوں کے متعلق کہتا ہے کہ گمراہوں کی گمراہی سے انھیں ضرر نہ پہنچے گا۔ لیکن جس نے خدا کے اس حکم کی تعمیل نہ کی اور جو جس حال میں ہو اسی میں ان کو چھوڑ دینے پر راضی ہو گیا ہے وہ ہدایت یافتہ نہیں ہے اور جو ہدایت یافتہ نہیں ہے یعنی ”اذا اہتدیتم“ کی شرط جس میں نہیں پائی جاتی ظاہر ہے کہ قرآن نے عدم ضرر کا اعلان ان کے متعلق نہیں کیا ہے۔ پھر جو منکر کو دیکھ کر چپ رہیں گے اور معروف کا لوگوں کو حکم نہ دیں گے ان کو اگر گمراہوں کی گمراہی سے ضرر نہ پہنچے تو قرآن نے ان کے عدم تضرر کی ضمانت نہیں لی ہے۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے:

قوله تعالى "يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم" ليس على سقوط مفروض عليهم من أمر معروف ونهي عن منكر وانهم لا يكونون مهتدين إذا لم يفعلوا ذلك وأنهم إنما يدخلون في قوله عزوجل اذا اهتديتم اذا فعلوا ذلك لا اذا قصروا عنه.

اللہ تعالیٰ کا ارشاد "یا ایها الذین امنوا علیکم انفسکم" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ جب امر بالمعروف نہیں کریں گے تو مہتدی نہیں ہوں گے حالانکہ اس آیت میں ان کو مہتدی کہا گیا ہے۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اپنے نقطہ نظر کی تائید میں یہ لوگ اس چیز کو بھی پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حالانکہ

ليس عليكم هداهم ولكن الله يهدى من يشاء.

آپ کے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

سے بھی مطلع کیا گیا ہے لیکن باوجود اس کے:

فمفترض عليه جهاد أعداء الله وقتالهم حتى يردهم الله إلى دينه الذي بعثه الله وأمره أن يقاتل الناس كافة.

پس آپ پر اللہ کے دشمنوں سے جہاد اور قتال فرض ہے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو اس دین کی طرف لوٹا دے جس کو اللہ نے بھیجا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو امر فرمایا کہ تمام لوگوں سے قتال کریں۔

الحاصل سننے والوں سے اگر ماننے کی توقع نہ بھی ہو جب بھی ان لوگوں کا خیال ہے کہ اہل ایمان کو اپنا فرض الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کا ادا کرنا چاہئے۔ باقی قرآن میں پھر علیکم انفسکم یا ابوثعلبہ الخشنی کی روایت میں فعلیک بنفسک وغیرہ کے جو الفاظ آئے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ ماننے والوں کے انکار یا اپنی تبلیغی جدوجہد کے عدم تاثر کو دیکھ کر یہ خیال کرنا کہ ہم ناکام

ہوئے۔ ہماری کوششیں رائیگاں ہوئیں، وقت ضائع ہوا ہم نے اپلوں میں بھی خشک کیا اس قسم کے ضرر اور نقصان کا وسوسہ جو ناکام مبلغین کو ہوتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ ناکام کر کے نہ ماننے والوں نے ہمیں نقصان پہنچایا اور ہمارے وقت کو برباد کیا۔ بس اسی کا ازالہ آیت اور حدیث میں کیا گیا ہے کہ گمراہ ہونے والے گمراہ ہو کر خود اپنے آپ کو نقصان پہنچا رہے ہیں نہ کہ اسے جو الامر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ساتھ میں جہاد کر کے اپنے فرض سے سبکدوش ہو رہا ہے۔ طحاوی نے آیت قرآنی کی آخری تاویل کو پیش کر کے آخر میں اپنا فیصلہ ان الفاظ میں درض کیا ہے کہ:

والأول أبين معنى من هذا المعنى وإن كان هذا المعنى صحيحا والله سبحانه وتعالىٰ نساله التوفيق.①	اگرچہ یہ مطلب بھی صحیح ہے لیکن قول اول بہ نسبت اس کے زیادہ واضح ہے۔

اور بلاشبہ یہی فیصلہ ہو بھی سکتا تھا کہ ”اذا اہتدیتم“ کی قید اور قید کے اس مفاد کی طرف بظاہر ذہن منتقل نہیں ہوتا جس کی طرف ان لوگوں نے اشارہ کیا ہے ورنہ عام مطلب وہی سمجھا جا سکتا ہے جو پہلوں نے سمجھا ہے۔ طحاوی نے چونکہ دوسرے مطلب کی بھی تصحیح کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کی تفسیر میں وہ دونوں طریقوں کو جائز سمجھتے ہیں بشرطیکہ وہ بات یعنی جس ماحول میں قرآن اترا ہے اس سے آدمی نہ ہٹ جائے۔ گویا تفسیر بالحدیث، تاویل الآیات بالآیات، تفسیر بالرائے قرآن فہمی کے تینوں اصول کی طرف انھوں نے اشارہ کر دیا۔

---

① شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ ﷺ فی المراد بقول اللہ عزوجل، ﴿یا أیہا الذین آمنوا علیکم أنفسکم لا یضرکم من ضل إذا اہتدیتم﴾ (المائدۃ، ۱۰۵)، رقم الحدیث: ۱۱۷۵، ج:۳، ص: ۲۱۵، ۲۱۶۔